



15

3

587

BIBLIOTECA NAZIONALE
CENTRALE - FIRENZE

LA
VITA DELL' ESSERE

SAGGIO DI UNA SINTESI
DELLA TEOLOGIA E DELLA FILOSOFIA

PER
TOMMASO MORA

CANONICO DI VERCELLI

VERCELLI, 1869

TIPOGR. E LITOGR. OUIDETTI, PEROTTI

GIÀ DE-GAUDENZL

VITA DELL' ESSERE.

PROPRIETÀ LETTERARIA

15.3.587

LA VITA DELL' ESSERE

SAGGIO DI UNA SINTESI

DELLA TEOLOGIA E DELLA FILOSOFIA

PER

TOMMASO MORA

CANONICO DI VERCELLI



VERCELLI, 1869

TIPOGR. E LITOGR. GUIDETTI, PEROTTI

GIÀ DE-GAUDENZI.

282.2.2

AI PADRI DEL CONCILIO ECUMENICO

QUESTI STUDI

CHE MIRANO A CERCARE L'ARMONIA

DELLA FEDE E DELLA RAGIONE

CON FILIALE OBBEDIENZA E PROFONDO RISPETTO

OFFRE L'AUTORE

AL BENEVOLO LETTORE

Volendo costruire, secondo che m'è consentito dal poco ingegno, un intiero edificio di scienza speculativa, io deggio dividere il mio lavoro in due parti. Nella prima, che è come il preambolo alla scienza, io mi studierò di risolvere il problema stesso scientifico, cercando, se la scienza umana è verace; ossia se la scienza umana è lo specchio fedele della realtà delle cose. Nella seconda, che costituisce il fondo e la sostanza di questo lavoro, io farò di stabilire il sistema stesso della scienza, giovandomi a questo fine del valore infinito, che è nel principio della vita; principio che, come vedremo, è esso stesso il generatore universale, tanto dell'umana enciclopedia,

quanto di tutto l' Universo teocosmico. Prima , tuttavia, di entrare nell' argomento, gioverà che io premetta alcune avvertenze, per dichiarare la ragione e lo scopo di questo lavoro. Osservo anzi tutto, che dovendo la scienza ripetere le cose, come sono in sè, essa non deve già studiarle una ad una; ma deve conoscerle e abbracciarle nel loro insieme, e in quanto le une si riferiscono verso le altre. Perciò, se è vero che le cose, nel giro della realtà, non vivono disordinate e sconnesse, ma si collegano in-rece e si combaciano per guisa, che ne vien fuori un Universo solo teocosmico, da Dio all' atomo, vuolsi inferire, che l' enciclopedia umana, se vuol essere l'eco sincera della realtà, deve farci conoscere le cose, non solo come sono in sè, ma anche in quei mutui rapporti, onde le une dalle altre bellamente dipendono.

E siccome sta in fatto, che lo spirito umano ama di conoscere le cose, non pure nelle loro relazioni naturali, ma anche nelle sovranaturali; così è mestieri che, ad avere una scienza perfetta, esso possa fornire una ragione scientifica dell' Universo intiero, tanto nel giro della natura, quanto in quello del sovranaturale. Voglio dire, che la scienza umana, come quella, che deve ripetere e ombreggiare la realtà universale, deve costituire un tutto maravigliosamente armonico, dove la cognizione universale della natura (filosofia) combaci e armonizzi colla cogni-

zione universale del mondo sovranaturale (teologia); di guisa, che ne risulti una scienza sintetica, la quale con giusto vocabolo si potrebbe dire la teosofia. Del che il mio lettore deve vedere, che la scienza umana, nel mio concetto, risulta da tre scienze distinte, che sono la filosofia, che studia l'elemento naturale di Dio e delle cose tutte; la teologia, che studia l'elemento sovranaturale di Dio e delle cose tutte; la teosofia, che studia l'elemento sintetico di Dio e delle cose tutte. In questo modo la scienza nuova, che io vorrei introdurre, deve effigiare e mostrare in sè quella vita vera e reale, che è nelle cose; le quali, se si considerano in sè, sono distinte le une dalle altre; ma se si guardano nelle mutue loro relazioni, tutte dipendono da un centro comune e universale.

Perciò è chiaro, che scopo vero e reale di questo lavoro, è l'armonia sintetica dell'ordine naturale e del sovranaturale, della ragione e della fede, dello stato e della chiesa, dell'uomo cittadino e dell'uomo religioso. E volesse Iddio che, come sono forti e sincere le mie convinzioni, così sapessi anche tradurle degnamente in quel sistema di filosofia nobilissima, che è l'idolo più caro de' miei pensieri, e l'obbietto più antico de' miei amori. Ad ogni modo, il lavoro cui pongo mano, potrà bene essere combattuto, e anche invidiosamente interpretato, non certamente disprezzato; sì alte e nobili sono le questioni, che io dovrò trattare! E questi alti argomenti io li

tratterò con animo tranquillo, unicamente inteso allo scopo, che io mi propongo, che è quello di apprendere, che il Cattolicismo è esso solo l'espressione più sincera della scienza e della vita umana. E questo scopo santissimo io mi studierò di ottenerlo, usando quelle armi, che sono le sole legittime e potenti, voglio dire, quelle della scienza e della carità cristiana. Dovendo in questo lavoro servirmi di una sillogistica sempre rigorosa, e i pensieri movendo, quasi dissi, senza posa, gli uni dagli altri, nuovi sovente, e tal fiata anche arditi, il mio libro desidera lettori attenti, e avvezzi all'alto e forte speculare. Qualunque non è tale, deponga il libro, e mi conservi il suo affetto.

Can. T. MORA.

PARTE PRIMA

IL PROBLEMA SCIENTIFICO.

*Videmus nunc per speculum,
in enigmate, tunc autem facie
ad faciem.*

I.^a CORINTH. 13.

La filosofia, essendo la scienza che studia le relazioni, che il soggetto ha verso l'oggetto, ha dovuto per necessità correre per due estremi contrari, che sono il dommatismo e il criticismo. Questi due estremi, come vedremo, sono egualmente sofistici; perchè il primo, avendo l'occhio al solo oggetto, non fa caso della facoltà scientifica, che è l'umana ragione; il criticismo, invece, avendo di mira la sola facoltà, che è lo spirito umano, vorrebbe da questa far nascere tutta la realtà dell'edificio scientifico. Il fatto, tuttavia, è, che la facoltà non può essere considerata, che in ordine al suo oggetto; e che l'oggetto, nell'accomodarsi che fa verso la facoltà, deve di necessità proporzionarsi alla sua

finitezza; di guisa che è impossibile di disegnar bene la natura della scienza umana, dove non si consideri essa scienza, in quanto spira dallo spozalizio armonico del pensiero colla realtà delle cose. Intanto, se è vero, che la filosofia si propone di studiare la relazione sincera, che è tra il soggetto e l'oggetto, non è maraviglia, che in ogni tempo l'umana ragione abbia posto questo problema » la facoltà umana coglie, sì o non, il suo oggetto? » Il che in altri termini vuol dire » l'umana ragione è essa onnipotente in ordine alla verità? o è essa impotente affatto? Io so, che alcuni filosofi non vorrebbero, che si trattasse una simile questione; la quale, secondo che dicono, implica un paralogismo, dovendosi cercare del valore delle umane facoltà, colle facoltà stesse umane. Ma come si potrà non trattare una questione, che, volere o non volere, fu il campo di tutte le controversie filosofiche, da Pirrone ad Emmanuele Kant? Quando un problema è posto, ad ogni modo vuol essere risolto; tale è la condizione della logica umana. Perciò, prima di metter mano alla parte più sostanziale del mio lavoro, gioverà che in via di proemio, mi faccia a risolvere il problema stesso della scienza; la quale risoluzione, dopo il movimento, che Emmanuele Kant ha impresso alla moderna filosofia, è omai divenuta una necessità scientifica. E qui vuolsi anzi tutto considerare, che la filosofia, per ciò che spetta alla presente questione, è corsa a due eccessi sofistici, che voglionsi egualmente cessare. Questi due eccessi sono, da un canto, lo scetticismo, che vorrebbe distruggere tutto il valore dell'umana

ragione, e ridurre quindi la scienza a una semplice fenomenalità; dall'altro, il dommatismo, che vorrebbe fare dell'umana ragione il regolo assoluto del vero. La coscienza interiore, la storia della filosofia, il fatto vivo dell'umanità condannano in modo eloquente questi due estremi sofistici; i quali perciò vogliono armonizzare in un sistema sintetico, che abbia insieme dello scetticismo e del dommatismo. Il trovare, intanto, queste vere relazioni del soggetto verso l'oggetto, e quindi il genuino valore dell'umana ragione, sarà l'intento precipuo di questa prima parte del mio lavoro.



CAPITOLO PRIMO

Indole speciale della filosofia: necessità di risolvere il problema critico: in che modo vuol essere posto questo problema: fondamenti della sua risoluzione.

Emmannuele Kant, nel preambolo alla critica della ragion pura, ha scritto queste memorabili parole, che contengono virtualmente i destini di tutta la filosofia, ed esprimono con grande verità la natura della metafisica: "*Une destinée particulière de la raison humaine, dans un genre des ses connaissances, c'est de s'accabler des questions qu'elle ne peut pas éviter, parce qu'il est de sa nature de se les adresser, et de ne pouvoir répondre cependant, parce qu'elles dépassent sa portée*". E quello che dice il Kant, non pure è confermato dal fatto eloquentissimo, che parla in tutta l'umanità, la quale si accorge essa stessa, che un mistero universale invade e occupa tutte le cose; ma è messo

in piena luce dalla storia stessa dei vari sistemi; i quali nella guerra continua di se stessi, mostrano apertamente, che la metafisica, pogniamo che sia l'espressione più alta dell'umano pensiero, non è tuttavia, e non può essere, essa sola, il regolo universalissimo dello scibile umano. Intanto, è un fatto singolarissimo quello notato dal Kant, che cioè l'umana ragione, da un lato, propone essa stessa delle questioni, che vorrebbero essere risolte, e, dall'altro, confessa di non poterle risolvere. Il quale effetto, non solo deve costituire uno stato di cose anormale e molesto, ma deve anche rendere avvertito il filosofo, che la sua scienza, mentre rimane in se sola, non è atta a soddisfare a tutti i legittimi desiderii dell'umana ragione. Del che abbiamo una prova in ciò che, sebbene i filosofi dicano, che immensi sono i progressi fatti dalla scienza speculativa, non si può tuttavia negare, che essa, nel fondo e nella sostanza, è sempre la stessa: voglio dire, che la filosofia, anche ai nostri giorni, è piena di dubbi e di ambagi; di guisa che chi prende a scrivere di filosofia, corre rischio di essere tenuto per pazzo. Il quale effetto conviene pure, che abbia un qualche fondamento nella natura speciale di questa scienza; la quale, se da una parte è proclamata la motrice prima dello scibile umano, dall'altra è certo che, dopo l'avvicinarsi di tanti secoli, e l'agitarsi di tanti ingegni, non ha potuto trovare la base di se stessa. Perciò è bene, che anzi tutto cerchiamo la ragione precipua di questo variare continuo della filosofia, e quindi vediamo, quale è il fondamento, in che essa vuol essere soste-

nuta. La quale ricerca io farò tanto più volentieri, perchè essa dovrà condurmi, quasi per mano, alla vera risoluzione del problema critico; e quindi dovrà apprendermi, che la filosofia, finchè è disgiunta dalla parola della Chiesa, non potrà mai divenire una scienza rigorosa.

A spiegare la ragione del perpetuo variare della filosofia, sarà bene, che io cerchi la differenza sostanziale, che è tra essa, in quanto è la scienza prima e universale, e le scienze minori, in quanto queste soggiacciono alla signoria di quella. Il divario, che è tra la filosofia e le scienze minori sta in ciò, che queste ultime considerano unicamente l'oggetto dell'umano pensiero, non mica il soggetto pensante. Voglio dire, che le scienze minori accettano assiomaticamente il loro oggetto, e non cercano più innanzi. In questo modo la fisica considera i corpi, come appariscono al di fuori, e la matematica accetta lo spazio, come il campo e l'oggetto indisputato delle sue speculazioni. Perciò la fisica e la matematica, come quelle che accettano in modo assoluto il loro oggetto, possiedono realmente una base consistente, assoluta, apodittica; e quindi, posta come certa la loro premessa, derivano rigorosamente tutte le loro conclusioni scientifiche. È bene il vero, che la base di queste scienze, in ordine al filosofo è solo ipotetica; ma ciò non toglie, che essa sia ferma e assoluta, in ordine a queste scienze parziali; le quali perciò, muovendo da un punto nè disputato, nè disputabile, deggiono mirabilmente progredire. Qui dimora la ragione, perchè le scienze fisicali e positive vanno di giorno

in giorno prosperando così, che è ormai miracoloso il loro progresso. Ma la cosa corre diversamente, in ordine alla filosofia; e ciò in ragione della natura specialissima di questa scienza. Imperciocchè la filosofia, appunto perchè è la scienza universale, ha per officio proprio, non mica di esaminare l'oggetto in se solo, ma di considerare l'oggetto, in relazione col soggetto, che è lo spirito umano. Il che vuol dire, che il filosofo, appunto perchè tale, deve anzitutto accertarsi, se le idee che possiede, sono lo specchio genuino delle cose. Laonde il filosofo, nel primo muovere della sua scienza, deve tosto incontrarsi in questa terribile questione. » La facoltà umana prende essa fedelmente il suo oggetto? sono io certo, che le cose da me intese, hanno una realtà oggettiva? esiste, sì o non, una adeguata corrispondenza tra il soggetto e l'oggetto? » Se il savio potrà dimostrare correre una fedele corrispondenza tra le idee umane e la realtà oggettiva, in questo caso la sua scienza sarà l'eco verace della realtà; ma se ciò non potrà dimostrare, il suo edificio scientifico non avrà fondamento. È bene il vero, che i dommatici vanno gridando, che tra le idee e la realtà corre una verace corrispondenza; ma io veggo, che lo scettico e il Kantista ciò nega con quel diritto medesimo, onde il dommatico lo mantiene. Imperciocchè, se per una parte è vero, che noi abbiamo delle idee e delle cognizioni, è anche un fatto, che noi stessi ci accorgiamo di non conoscere le cose, in tutta la loro conoscibilità. Perciò è gratuita l'asserzione del dommatico, quando dal mondo

delle idee vuole passare a quello della realtà oggettiva. Chi ha, di fatto, che possa dire, che all'idea che noi abbiamo della divinità, corrisponde, in modo adeguato, la divinità in se stessa? Chi è che possa dire, che noi vediamo le cose nella pienezza della loro vita? Se ciò fosse, bisognerebbe credere, che l'umana ragione è realmente il regolo e la misura delle cose: nel qual caso sarebbe inesplicabile il concetto di mistero, in che tuttavia si veggono ravvolte e implicate le cose. Del che è chiaro, che i dommatici commettono la più sperticata petizione di principio, quando pongono per certo, non solo ciò che è in questione, ma ciò che deve costituire la prima e fondamentale questione.

Intanto è chiaro, che la nobiltà stessa e la universalità del soggetto, in che si esercita la filosofia, se da un lato la costituisce la scienza prima e universale, dall'altro rende meno rapidi e meno certi i suoi progressi. Imperciocchè, quando il filosofo non possa accertarsi, che le idee rappresentano l'oggettività reale delle cose, cade nello stesso punto l'edifizio scientifico da esso creato; tanto che, invece di possedere un'enciclopedia reale ed effettiva, esso non avrà che delle ombre e delle gallozzole. E, siccome con tutti i conati, che ha fatto la filosofia, non è peranco arrivata a risolvere, in modo preciso, il problema fondamentale della scienza, perciò non è maraviglia, se la storia filosofica, da Pitagora a Rosmini, siasi diretta in una infinità di sistemi, battaglianti l'uno contro l'altro, e limitantisi così, e annullantisi a vicenda. Intanto

se è vero, che la scienza altro non è, che una serie gerarchica di verità, che si collegano le une colle altre così, che ne risulta un corpo unico ed enciclopedico; è chiaro che, mentre non è certo il principio primo, deve necessariamente rimanere incerto e oscillante tutto l'edifizio scientifico. Con ciò non voglio dire, che la filosofia, quando sia posta nel debito loco, non sia una vera scienza; ma voglio intendere, che essa non è tale, se tu la poni in cima della piramide scientifica. Imperciocchè in quella guisa, che il numero inferiore, nella scala aritmetica, è bene un numero; ma intanto esso accusa un altro numero superiore, onde dipende; similmente la filosofia, come quella che deriva la sua virtù da una scienza superiore, non può dirsi scienza prima, ma deve mutuare il suo valore scientifico da quella scienza, che la sovraneggia. Intanto, ciascuno può vedere da sè, perchè le scienze minori, come quelle che posseggono il loro oggetto, debbono realmente progredire ed essere vere scienze; in quella vece la filosofia, come quella che deve cercare della realtà del suo oggetto, non può divenire una vera scienza, se prima non ha dimostrato in modo rigoroso, che tra le idee umane e la realtà delle cose vi ha una fedele corrispondenza. Il che vuol dire, che le scienze minori, appunto perchè posseggono il loro oggetto, sono scienze per se stesse; la filosofia, invece, come quella che deve cercare della realtà del suo oggetto, anzi tutto deve costituirsi scienza.

E qui appunto muovesi la questione, se la filosofia, da se sola, possa costituirsi scienza; o se, a

ottenere questo fine, abbia bisogno di un criterio e aiuto esteriore. I puri filosofi, avvisandosi che l'umana ragione prende l'oggettività reale delle cose, sono costretti di dire che, non pure la filosofia può da se sola costituirsi scienza, ma che essa è la scienza prima e universale. In quella vece io mantengo coi cattolici, che la filosofia, senza il sussidio di una parola esteriore, non può divenire una scienza; e questo è il punto di sostanziale divergenza del mio dal sistema dei puri filosofi: perciò che io intendo di dimostrare, e ciò colle prove di una rigorosa sillogistica, che la ragione umana, nello stato in che si trova, ha una assoluta necessità d'inverare le sue conclusioni in una parola sovranaturale e divina. Io so, che questa cosa è dura a masticare a chi crede, che la filosofia è essa destinata a muovere e governare tutto lo scibile umano: tuttavia io non posso dismettere un'opinione, che è il risultato di una critica accurata delle umane facoltà, e che basa, come vedremo, sovra di una dimostrazione rigorosa. Per ora mi basta di avvertire, che non si può sperare, che la vita umana voglia realmente progredire nel mondo della speculazione, e in quello dell'operativa, finchè i dotti non vorranno riconoscere, come un assioma, la necessità che ha la filosofia di possedere la base di se stessa, nella parola teandrica della Chiesa cattolica.

A dimostrare, intanto, che l'umana ragione non può cogliere da se sola l'oggettività delle cose, e che, quindi, la filosofia non può divenire una scienza, è bene che io mi faccia a proporre il

problema critico (1); dalla cui risoluzione sarà ad evidenza dimostrato, che la filosofia è bene la scienza prima, per ciò che spetta all'elemento naturale delle cose; ma che, siccome l'elemento naturale accusa sempre e dovunque un corrispondente elemento sovranaturale, così la filosofia arguisce sèmpre e dovunque una scienza superiore, che autentichi e sigilli i suoi giudizi; i quali, considerati in sè soli, non sarebbero assoluti e apodittici. E qui debbo avvertire il mio lettore, perchè voglia attendere con diligenza all'analisi, che dovrò fare delle umane facoltà; perciò che io confido, che quando avrà ben bene esaminato la critica, che dovrò fare dell'*umano giudizio*, esso dovrà persuadersi, che per l'una parte è impossibile, che la filosofia divenga mai da se sola una scienza verace e rigorosa; e dall'altra dovrà riconoscere, che il mio sistema, sotto ogni rispetto, risponde in tutto e per tutto, non solo al testimonio della interiore coscienza, ma anche all'autorità universale del genere umano: il quale ha sempre confessato, che le conclusioni filosofiche debbono essere autenticate e sanzionate da una parola divina e sovranaturale. Confido eziandio, che una critica accurata delle umane facoltà dovrà provare, che l'uomo non è solo un soggetto naturale, ma che esso è costituito in uno stato mediano tra il naturale e il

(1) Sotto il nome di *problema critico* io voglio intendere quella questione fondamentale della scienza, colla quale si cerca « se alle idee umane corrisponde la realtà oggettiva delle cose ».

sovranaturale; di guisa che il filosofo, che vuole angustiare la scienza umana nell'orbita della sola natura, contraddice a quell'istinto di sovranaturalità, che si manifesta in modo eloquente nella coscienza universale del genere umano. Prima, tuttavia, di mettermi in questa importante ricerca, debbo avvertire, che io non intendo di fare qui una critica minuta delle umane facoltà; perciò che una critica psicologica, fatta con tutti gli apparati della scienza, mi svierebbe di troppo dal principale proposito, che è quello di fornire la vera risoluzione del *problema critico*. Laonde io non farò altro, che porre i germi di questa nuova psicologia, desiderando che altri, col tempo, ne derivi più ampiamente le conseguenze scientifiche. Volesse il cielo, che la critica preliminare, che io devo fare delle umane facoltà, potesse persuadere il mio lettore, che la ragione umana, come quella che non è paga del mondo della natura, ha bisogno di una parola divina così, come l'occhio naturale ha bisogno della luce del sole.

Emmanuele Kant, il quale, per ciò che spetta alla critica dello spirito umano, può dirsi il più grande pensatore dei tempi moderni, ha proposto la seguente questione: » le facoltà dell'uomo sono elleno veraci? » Il che vuol dire, possiamo noi essere certi, che alle idee umane corrisponde, sì o non, la realtà delle cose? È chiaro, che dalla risposta, che altri dà a questo problema, dipende la sorte della filosofia e della scienza umana; perciò che, se noi diciamo, che realmente la facoltà umana prende l'oggetto, com'è in sè, in questo

caso la filosofia è una scienza rigorosa, e quindi l'umana ragione non ha mestieri di altro criterio, a inverare le sue conclusioni. Ma, se altri risponde, che la facoltà umana non può prendere il suo oggetto nella vera sua realtà, in questo caso è impossibile, che la filosofia possa mai divenire una scienza. Imperciocchè la scienza, in tanto è verace, in quanto ripete la cosa, come è in se stessa. Posta la questione in questi termini, è da vedere, prima, qual è la risposta, che la filosofia ha dato finora a questo grave problema; quindi, qual è la risposta vera, che vuol essere data al medesimo.

E per parlare, anzi tutto, del fatto, è certo che la filosofia, in ordine a questa questione, è corsa per due estremi contraddittorii, che sono il dommatismo e lo scetticismo; dei quali il primo percorre l'eccesso positivo della scienza, il secondo l'eccesso negativo. Di fatti alla domanda, se l'umana ragione, nel disposarsi che fa colle cose, ne prenda la realtà oggettiva, i dommatici tanto antichi, quanto moderni, rispondono in modo affermativo. Onde che questi filosofi hanno il diritto di stabilire, che l'umana ragione è essa sola l'arbitra assoluta della scienza. In questo sistema, che è un vero pelagianesimo filosofico, si dimostra inutile, anzi assurda ogni esteriore rivelazione del vero; e l'uomo non può e non deve, a punta di logica, accettare altra autorità, salvo quella della umana ragione. In quella vece, alla domanda, se l'umana ragione vede le cose nella loro realtà oggettiva, gli scettici antichi risposero, che non

esiste alcun criterio di verità, e che l' uomo non può dall'ordine ideale argomentare l'ordine reale. Il perchè gli scettici rigorosi hanno dovuto negare la validità della sillogistica, e mantenere colle prove di un sistema negativo, che l' umana ragione è inetta a fondare un edificio consistente di scienza. In tal modo, queste due scuole, il cui antagonismo è cospicuo in tutta la storia della filosofia, personificano due sistemi affatto contraddittorii, dei quali il primo afferma l'onnipotenza assoluta dell' umana ragione; il secondo, invece, ne propugna l' assoluta impotenza. Del che è derivato, che, mentre i dommatici, con un' audacia maravigliosa, si dichiararono i creatori indipendenti della scienza, gli scettici, con un ghigno beffardo, ne deridevano i sempre nuovi e inutili conati. Fra breve noi vedremo la ragione intrinseca di questo dualismo sofistico, che infine dei conti è una necessità fatale dello stato illegittimo, in che si trova lo spirito umano, dopo la fatale sua caduta. Voglio dire, che una critica accurata dello spirito umano dovrà persuaderci, che il dommatismo che troppo confida, e lo scetticismo che troppo dispera, sono realmente due eccessi sofistici, che debbono armonizzare nel giusto mezzo della filosofia cattolica; la quale insegna contro lo scettico, che l' umana ragione è valida a prendere le cose nel loro lato naturale; e mantiene contro il dommatico, che lo spirito umano, in realtà, non può vedere quell' essenza delle cose, che tuttavia amerebbe di vedere. Del che sarà a suo luogo dimostrato, che il sistema cattolico bilica appunto o ondeggia

tra il puro scetticismo, che troppo nega, e il puro dommatismo, che troppo afferma. Intanto questo dualismo sofistico, che è cospicuo in tutta la storia della filosofia, è dovuto per necessità trasferirsi nel campo stesso della teologia; dove il pelagianesimo costituisce il vero dommatismo teologico, e il luteranesimo ne adombra lo schietto scetticismo. E di vero, Pelagio, per amore alla ragione distrusse affatto la fede e il sovrannaturale; Lutero invece, per amore al sovrannaturale e alla grazia, annullò affatto l'uomo naturale, e si dichiarò scettico assoluto, nel giro della scienza e della natura. Intanto, si può stabilire, che, considerata bene ogni cosa, non sono ancora bene distinti i limiti dell'umana ragione; di guisa che non è maraviglia, se uomini, anche eminenti, peccarono, o per aver troppo sminuita l'efficacia dell'umana ragione; (scettici, luterani), o per averne troppo amplificato il valore, (palagiani, dommatici). Fra breve, dovremo vedere l'origine del moderno criticismo, e il posto che questo sistema occupa, tra il rigoroso scetticismo, e il puro dommatismo. Intanto è un fatto, che la filosofia, in ordine a questa fondamentale questione, è corsa per due estremi contraddittorii, e che per una parte i dommatici hanno detto, che l'umana ragione può tutto; gli scettici, invece, hanno detto, che l'umana ragione può nulla.

Ma quale è la ragione, che trasse i filosofi a questi due estremi sofistici? A mio credere, questa ragione sta in ciò, che essi non seppero proporre nel debito modo il problema della scienza;

di sorte che, quando i filosofi si fecero a cercare, se alle idee corrisponde fedelmente la realtà delle cose, lo stato della questione per essi era » come dall'ordine ideale si può passare all'ordine reale ». Ora, io non dubito di dire, che quando i filosofi ciò cercavano, cercavano l'impossibile; perciò che l'idea umana, altro non essendo, che un'astrazione e una modificazione del nostro spirito, non può essere applicata al mondo reale, senza che si scambi, nello stesso punto, il mondo concreto in una pura fantasia. Del che è derivato, che que' filosofi, che fondavano la scienza sovra principii astratti, hanno dovuto, per necessità, costruire castelli in aria. Che cosa, di vero, è il rosminianismo, se non un sistema di scienza, fondato sovra un'umana astrazione, e quindi non avente consistenza di sorta? E che cosa è l'hegelianismo, se non una bella e fantastica applicazione del principio astratto di contraddizione? Intanto, qualunque cerca sul serio, se dal mondo delle idee si può passare al mondo reale, cerca l'impossibile; di guisa che la sua scienza e la sua ontologia non sarà, che una vana astrazione e un'ideologia senza fondamento. E questa impossibilità risulta in modo evidente dalla storia stessa della filosofia; la quale ha bene inventato mille sistemi a sciogliere, in qualche modo, l'arduo problema; ma tutti questi sistemi furono vani così, che l'un filosofo contraddice alla dottrina dell'altro; tanto che, da Platone a Gioberti, non si è ancora trovato quel nesso, in che l'ordine ideale si congiunge coll'ordine reale. E siccome non è qui il luogo di ricordare tutte le opinioni dei filosofi

intorno a questo punto fondamentale della scienza, così sarò contento di avvertire, che, quando una questione sì grave non fu potuta risolvere in modo soddisfacente, e ciò dopo il discorrere di tanti secoli, e l'affaticarsi di tanti ingegni, vuolsi conchiudere, che essa non fu posta per anco nel debito modo.

Intanto, il primo che si accorse, che sì fatta questione non era dai dommatici debitamente proposta, fu, a mio credere, Emmanuele Kant; il quale da questo canto ha mostrato un ingegno presso che divino. Il Kant, facendo un esame accurato dello spirito umano, ha veduto che la ragione, oltre al lume naturale, onde vede le cose nell'ato fenomenico ed esteriore, possiede un altro lume, che le fa presentire il lato numenico e sovrannaturale delle cose stesse. Perciò il Kant, scambiando lo stato della questione, al problema che cercava, se dall'idea si può passare alla realtà, ha sostituito il seguente; se dal fenomeno che è sempre veduto dall'umana ragione, si può passare a quel numeno, di che noi tutti abbiamo un risentito concetto. Immenso è il divario, che è tra idea e fenomeno; l'idea connota l'oggetto, non come è in sè, ma come è appreso dallo spirito umano: e sotto questo rispetto ho avvertito, che non può essere applicata al mondo reale. Il fenomeno, invece, nel senso che io attribuisco a Kant (1), significa non l'idea umana;

(1) Dico, nel senso che io attribuisco a Kant; perchè, ad ogni modo, io credo, che in questo senso vuol essere posto il problema critico. Perciò, quando pure ad altri non piacesse l'interpretazione,

ma la sintesi della facoltà coll'oggetto, non come è in sè, ma come rimane trasformato, dal riferirsi che esso fa verso lo spirito umano. Voglio dire, che il fenomeno, nel senso in che io prendo questa voce, connota l'unione sintetica dello spirito umano, col suo oggetto; il quale oggetto, tuttavia, a cagione della limitatezza dello spirito umano, non è veduto, come è in sè (*essenza*); ma è veduto nella sua naturale ed esteriore parvenza. Il perchè, lo stato della questione, nel senso di Kant, vuol essere espresso di questa guisa » È possibile che l'umana ragione passi dal fenomeno al numeno »? I dommatici, quando cercavano, se dall'ideale si può passare al reale, cercavano l'impossibile. Kant, invece, quando cerca, se dal fenomeno si può passare al numeno, intende di sapere, se dalla realtà

che io faccio del sistema kantiano, io non dismetto la mia opinione, che è fondata sulla natura dell'umano *giudizio*, e sulla testimonianza dell'interiore coscienza. In questo caso, faccio mia questa dottrina, e dichiaro che il problema scientifico consiste nel cercare « se l'umana ragione può passare dal fenomeno al numeno. » Il Kant, essendo stato male interpretato da Bek, da Halle, da Krug e da altri, derivò, che si è falsamente creduto, aver esso ammesso una sintesi trascendentale dell'ideale e del reale. Il fatto è, che il Kant, sotto il nome di fenomeno, ha dovuto intendere non l'idea, in quanto è un puro riflesso della mente umana, ma una sintesi della facoltà col suo oggetto; sintesi, che in fondo costituisce ciò, che io appello cognizione naturale. Se la divina mente del Kant fosse stata interpretata degnamente, invece delle astrazioni hegheliane, la Germania avrebbe fin d'ora un sistema vivo e concreto di scienza. Voglio dire, che se i Germani intendono di procedere innanzi nella vera filosofia, è mestieri che, spogliatisi dei vecchi pregiudizi, pongano la questione critica, dove Kant l'aveva locata, e cerchino con questo filosofo, se dal fenomeno, ossia dalla cognizione naturale, si può passare al numeno, ossia alla cognizione sovranaturale.

naturale, che è necessariamente còlta dallo spirito umano, si può passare a quella realtà oggettiva e sovranaturale, che noi tutti presentiamo dover essere nelle cose. Nell'interpretare la mente del Kant, io non ho guardato alla lettera, ma allo spirito, che modera e informa quel suo portentoso sistema di scienza; e io credo di poter con molta ragione stabilire, che la sostanza della dottrina kantiana si fonda in ciò, che esso si accorse, che nello spirito umano, oltre al lume naturale, onde vede le cose nel loro lato fenomenico, vi ha un lume superiore, mercè del quale l'umana ragione presente essa stessa l'*essenza*, il numeno, l'oggettività reale delle cose. Questo presentimento del sovranaturale è quello, che diede origine al *sistema critico*; perciò che, posto che lo spirito umano abbia realmente un concetto della vita numenica delle cose, è impossibile, che si rimanga pago di una scienza naturale e fenomenica. Del che si vede, che in tanto Kant ha negato alla scienza un vero e solido fondamento, in quanto ha creduto essere impossibile il passaggio dal fenomeno al numeno, dall'esteriore all'interiore, dal naturale al sovranaturale, dalla parvenza alla realtà oggettiva delle cose; realtà, che esso sempre cercava, e non mai trovava. E questo conato continuo di arrivare alla realtà oggettiva delle cose, è quello che ha fatto del Kant il primo e più forte pensatore dei tempi moderni. E siccome il Kant ha dovuto esso stesso confessare, che l'umana ragione è impotente a prendere quel numeno e quella realtà, di che tuttavia ha essa stessa un risentito con-

cetto, così è dovuto avvenire, che l'ingegno più potente dei tempi moderni abbia creato, con maraviglia universale, una metafisica stupenda, per provare, che la metafisica è una scienza vuota e senza fondamento. La differenza sostanziale, che è tra il Kant e gli altri filosofi anteriori e posteriori, sta in ciò, che il Kant ebbe un concetto deciso del sovrannaturale; mentre i volgari dommatici, scambiando la realtà fenomenica colla numenica, si credevano di conoscere l'*essenza* delle cose, quando ne vedevano solo l'ombra e l'esteriore parvenza. Intanto è chiaro, che il Kant non negò il numenico il mondo sovrannaturale, ma dichiarò, che è una incognita assoluta la corrispondenza del naturale e fenomenico col sovrannaturale e numenico. In questo modo, se il Kant non fu esso stesso il fondatore della vera scienza, in quanto non ha saputo edificare, e mostrare l'armonia sintetica, che è tra l'ordine filosofico e teologico delle cose, esso fu certamente il distruttore di quel vuoto e sterile dommatismo, che prima di lui signoreggiava dispoticamente tutte le scuole. Il Kant ha dovuto apprendere, che la realtà, di che menano tanto vanto i dommatici, è solo fenomenica, esteriore, relativa, naturale, non è la realtà oggettiva, interiore, numenica, di che tutti abbiamo bene un concetto, ma che non possiamo, tuttavia, cogliere e sfondare. Sotto questo rispetto, il sistema negativo di Kant è quello, che segna il passaggio tra lo stato della filosofia pagana, e quello della cristiana; perciò che, nella sentenza di Kant, è impossibile, che la filosofia divenga mai una scienza

rigorosa, se non trova quel mondo numenico e sovranaturale, di che l'umana ragione sente essa stessa un irrefrenabile desiderio.

Intanto io mantengo, che il problema critico non può essere inteso altrimenti, che nel senso proposto da Kant; di guisa che, quando altri cerca, se lo spirito umano può prendere la realtà delle cose, esso intende di sapere, se la realtà naturale, che la facoltà umana coglie necessariamente, è l'espressione genuina della realtà oggettiva delle cose. E perchè questa tesi, che è il fondamento del mio sistema, sia posta nella debita luce, vuolsi osservare, che il problema che cerca, se alle idee umane corrisponde la realtà delle cose, può avere un triplice senso. Imperciocchè, o esso vuol dire, che la facoltà umana non coglie il suo oggetto; e questa è l'opinione degli scettici rigorosi; o esso significa, che la facoltà umana coglie l'oggetto in tutta la sua realtà e nell'intima sua *essenza*; e questa è l'opinione dei dommatici; o finalmente esso significa, che la facoltà umana coglie bensì il suo oggetto; ma che questo oggetto, dovendosi porzionare allo spirito umano, si trasforma per modo, che non è più, com'è in se stesso; e questa è l'opinione dei cattolici. L'esame accurato delle umane facoltà dovrà convincerci, che il problema critico vuol essere inteso nell'ultimo senso; di guisa che sarà dimostrato, che l'umana facoltà coglie bensì l'oggetto nel suo elemento naturale; ma che esso oggetto, dovendosi accomodare alla finitezza dello spirito umano, si trasforma per modo, che non si mostra più nella sua realtà obbiettiva.

Quando il mio lettore sarà fatto persuaso, che realmente l'oggetto, nell'affacciarsi che fa davanti allo spirito umano, si accomoda esso stesso alla sua finitezza; in questo caso dovrà riconoscere, che veramente la filosofia non può da se sola costituirsi una vera scienza. Imperciocchè nissuna scienza può dirsi legittima e verace, quando non prende la cosa, com'è in se stessa.

A convincerci, intanto, di questo vero cardinale, esaminiamo uno ad uno i vari sensi, che può presentare il problema critico. Comincio dalla prima ipotesi, e dico, che esso non può intendersi nel senso degli scettici; che, cioè, la facoltà umana non colga il suo oggetto. Imperciocchè, la facoltà essendo la sintesi della potenza col suo oggetto, è assurdo il dire, che lo spirito umano-facoltà non attinga il suo oggetto. La ragione sta in ciò, che nissuna potenza può passare all'atto di sè, se non per mezzo del rispettivo suo oggetto. In questo modo, la facoltà del sentire non può sentire in atto, dove l'oggetto sensibile non la tragga dalla potenzialità all'atto del sentire. Laonde, il dire cogli scettici, che la facoltà del conoscere non coglie in nissun modo il suo oggetto, è un rinnegare il fatto stesso delle umane cognizioni, è un disconoscere la testimonianza dell'interiore coscienza, è un credere, insomma, che una facoltà può essere facoltà, senza che abbia presente il suo oggetto; ossia che può essere facoltà e non facoltà nello stesso tempo. È chiaro, adunque, che quando si cerca, se le umane cognizioni sono veraci, la questione non si aggira nel sapere, se lo spirito umano-facoltà coglie in

qualche modo il suo oggetto; il che è assiomatico, necessario, apodittico; ma la questione sta nel sapere, se l'oggetto, che è necessariamente preso dall'umana facoltà, sia veramente quale è in se stesso; o non abbia, invece, subita una qualche trasformazione, nel transito che ha fatto, dal di fuori al di dentro. Del che si scorge, che lo scettico corre realmente ad un eccesso, quando insegna, che l'uomo non può possedere cognizione di sorta (1). L'uomo, invece, non può a meno di non possedere la cognizione naturale, relativa, filosofica, fenomenica, che è quella, che risulta dalla sintesi, che è tra lo spirito umano-facoltà e il suo oggetto. Con ciò voglio dire, che la cognizione naturale è un fatto, che si pone da sè; il quale fatto si fonda in ciò, che non è concepibile una potenza in atto, senza che questa potenza sia attuata dalla presenza del suo oggetto. Laonde, se anche posta la cognizione naturale, esiste il

(1) Il fondamento dello scetticismo rigoroso sta in ciò, che i Pirronisti si accorsero, che l'umana ragione non coglie, e non può cogliere l'intima essenza e realtà delle cose. Del che è chiaro, che lo scetticismo ha un lato verissimo, che è appunto l'insufficienza dell'umana ragione a prendere la realtà oggettiva delle cose. Ma gli scettici, esagerando questo vero, corsero a un eccesso contrario, insegnando, che l'umana ragione non coglie neppure la realtà naturale e fenomenica dell'oggetto. Il che è falso; perciò che quando la facoltà umana non cogliesse il suo oggetto, tornerebbe impossibile il fatto delle umane cognizioni. Intanto, è chiaro, che lo scetticismo ha un lato buono, anzi direi, un lato cattolico, in quanto confessa, che l'umana ragione è inetta a vedere le cose nella loro essenza. Ed ecco una prova di più, per convincerci, che ogni errore, in tanto può esistere, in quanto si fonda su qualche apparenza di vero.

problema critico, vuolsi credere, che questo problema ha un senso molto diverso, e che esso non consiste nel sapere, se la facoltà coglie il suo oggetto; ma se la cognizione naturale, che tutti debbono ammettere, sia l'espressione fedele della realtà oggettiva delle cose.

Confutata, così, la prima ipotesi, esaminiamo ora quella dei dommatici, i quali si avvisano, che la facoltà umana non solo coglie l'oggetto nel suo lato naturale ed esteriore, ma lo prende nell'intima sua *essenza*. Cogliere l'oggetto nell'*essenza*, è il vederlo, non nella sua vita esteriore e naturale, ma in quella vita interiore e centrale, onde vive in se stesso. Ma è un fatto, che l'umana ragione non coglie e non può cogliere l'oggetto in questo modo: è un fatto, che l'umana ragione, nello stato in che fu da Dio creata, vede sempre le cose nei loro attributi, nelle loro azioni, nel riverberarsi che fanno al di fuori; tanto che si può dire con verità, che l'umana ragione vede la vita esteriore, relativa, fenomenica delle cose, non vede le cose in se stesse. L'oggetto, risguardato in relazione collo spirito umano, esce, si può dire, di sè, nasce e si mostra al di fuori, non più come è in sè, e nel suo centro; ma sì nel suo riverbero, nel suo raggio, nella sua azione, nel suo attributo, accomodandosi, così, alla misura dell'umana ragione; la quale, perciò, vede l'*esistenza* e la natura (*nascita*) delle cose, non le cose in se stesse. Io sfido tutti i dommatici del mondo a negare questo fatto, che è attestato dalla struttura stessa dell'umano *giudizio*; nel quale la ragione umana

afferma mai sempre, non ciò che è il *soggetto* de' suoi *giudizi*, in se stesso: ma ciò che esso è, ne' suoi attributi esteriori. Ed ecco, perchè i dommatici stessi, nel definire le più ardue questioni, ricorrono sovente alla parola della Chiesa, e non sanno scrivere un' Etica senza che prendano in mano il catechismo, e rubino le parole ai Padri e ai Concili.

Voi, o dommatici, dite di vedere le cose in sè; perchè, adunque, dopo tanti secoli di dommatismo filosofico, non avete ancora potuto creare un sistema di scienza, vivo e stabile? Perchè tante divergenze scientifiche? Perchè questo scetticismo presso che universale, nel mondo della pura filosofia? Voi dite di vedere le cose in sè: chi è tuttavia tra voi, che sappia dirmi, che cosa è lo spirito umano in sè; che cosa è la divinità in sè; che cosa è la materia in sè; che cosa, in fine, è quel concetto di mistero, onde la nostra ragione è essa stessa ravvolta e implicata? Voi, o dommatici, scambiate l'intrinseco per l'estrinseco, l'apparenza per la realtà, l'attributo per il soggetto, l'*esistenza* per l'*essenza*, l'azione della cosa per la cosa stessa. Voi, o dommatici, ponete come un assioma, ciò che è negato, non pure dallo scettico e dal razionalista, ma da tutta, eziandio, la scuola cattolica; la quale insegna, che l'uomo, mentre dura in questo esilio, non può vedere l'*essenza* e l'oggettività delle cose; la visione della quale deve costituire il nostro supremo paradiso. Quest'è la ragione, perchè, in ogni tempo e presso tutti i popoli, la filosofia fu sempre in-

dissociabile dalla teologia, lo Stato dalla Chiesa, la ragione dalla fede, il mondo naturale dal mondo sovranaturale. Qui è la ragione, perchè la filosofia stessa, dopo di essere corsa per una varietà infinita di sistemi, ha dovuto confessare col divino Platone la necessità d' un rivelatore divino, che venisse a liberarla dalle sue perplessità e dalle sue perpetue contraddizioni. Qui, finalmente, è la ragione, perchè lo stesso Kant, disperando di trovare, colla propria intelligenza, la vera realtà delle cose, non ha dubitato di asserire, che noi non possediamo una scienza verace, ma un' ombra e una parvenza di scienza. Con ciò non voglio dire, che l'ordine della natura non sia perfetto; perciocchè contro gli scettici volgari io mantengo, che l'umana ragione coglie realmente l'esistenza e l'azione delle cose; anzi coglie le cose stesse, in quanto si riverberano al di fuori; ma intendo di dire, che l'umana ragione, come quella che non coglie la reale oggettività e l'*essenza* stessa della cosa, non può da se sola pronunziare dei giudizi, positivamente veraci, intorno alla realtà delle cose. Del che è chiaro, che il dommatismo non ha il fondamento reale di se stesso; e che le sue conclusioni sono contraddette dal consenso universale dell' umanità; la quale sente in se stessa, che la visione che essa ha delle cose, non arriva sino all'essenza e reale oggettività. L'errore dei dommatici è derivato da ciò, che essi scambiarono la cognizione relativa, fenomenica, naturale, colla reale e numenica; e allora credettero di prendere le cose nella loro oggettività, quando le prendevano nei loro attri-

buti ed esteriori emanazioni. Sotto questo rispetto scrisse già l' Allighieri:

*State contenti, umana gente, al quia;
Chè, se potuto aveste veder tutto,
Mestier non era partorir Maria.*

Le cose dette deggiono provare, che lo scetticismo che tutto nega, e il dommatismo che tutto afferma, sono realmente due estremi sofisticici di un sistema unicamente vero, che è quello che noi dovremo fra breve stabilire. E di vero, lo scettico, in tanto si fa a negare il valore naturale della sillogistica, in quanto si accorge, che l'umana ragione non può cogliere l'essenza e l'oggettività delle cose. Di contro, il dommatico, perchè l'umana ragione prende delle cose i naturali fenomeni e l'agire esteriore, si fa a credere, che essa ne vegga l'obbiettività reale. Il fatto è, che l'umana ragione, nello stato in che fu da Dio creata, mentre vede le cose nel loro lato naturale e fenomenico, non può assolutamente vederne il lato numenico e oggettivo. E perchè questa dottrina sia posta nella debita luce, gioverà, che esaminiamo attentamente il terzo senso, che può offrire il problema critico.

Secondo quest' ultima ipotesi, il problema critico significa, che la facoltà umana prende bensì il suo oggetto; ma che esso oggetto, dovendosi accomodare alla virtù finita dello spirito umano, si trasforma per guisa, che non rimane più quello, che è in se stesso. Quando le cose fossero real-

mente in questi termini, dovrebbe seguire, che l'umana ragione non vedrebbe mica l'oggettività reale delle cose, ma ne vedrebbe solo i fenomeni e le azioni esteriori. Intanto io mantengo, che tale è il senso, in che vuol essere inteso il problema critico; senso, che è conforme in tutto all'indole dell'umano *giudizio*; che corrisponde perfettamente alla testimonianza dell'interiore coscienza; che trova un'eco fedelissima nel sentimento universale dell'umanità; e che, finalmente, consuona col fatto vivo e concreto della filosofia cattolica. Vedremo anche, che questa maniera di proporre il problema critico, è quella, che sola può fornire una ragione sufficiente e dello scetticismo che troppo nega, e del dommatismo che troppo afferma; e che, finalmente, è idonea a spiegare in modo chiarissimo la dualità della filosofia e della teologia, della ragione e della fede, del naturale e del sovrannaturale. Intanto io prego il lettore a voler attentamente considerare le ragioni, in che si fonda la mia dottrina; perciò che io sono persuaso, che queste sono tali e così rigorose, che esso infine dovrà rimanere convinto, che lo spirito umano, nello stato in che fu da Dio costituito, non prende mai l'oggetto, com'è in sè; ma lo prende nelle sue azioni e parvenze esteriori.

Anzi tutto, ho detto, che questa dottrina si fonda sovra una critica accurata dell'umano *giudizio*. La scienza, chi bene avverte, altro in fondo non è, che una serie indefinita e gerarchica di giudizi; mercè dei quali lo spirito umano afferma la realtà delle cose, e le mutue relazioni, onde le cose le une verso le

altre si risguardano. Il perchè, la critica dell'umano *giudizio* è quasi l'analisi potenziale di tutto lo scibile umano; il quale, in fin dei conti, deve rappresentare e contenere un *giudizio* universalissimo, da Dio alla materia. Del che si deriva, che quando avremo fatto l'analisi dell'umano giudizio, e ne avremo conosciuto l'essenziale organismo, avremo nello stesso punto conosciuta l'indole e la natura della scienza, in generale. Ma che cosa, di grazia, ci apprende l'analisi del giudizio? Essa ci apprende in modo chiarissimo, che l'oggetto, nell'affacciarsi che fa davanti allo spirito umano, si intrina in se stesso, e assume sempre una forma *naturale* nell'attributo, una forma *sovrannaturale* nel soggetto, una forma *media* e *sintetica* nel verbo. Questa è la condizione assoluta dello spirito umano, il quale non può giudicare di alcuna cosa, senza che il suo giudizio s'intrini nel *soggetto*, nel *verbo*, nell' *attributo*. Il che vuol dire, che nello stato attuale dell'umanità, l'oggetto non si presenta mai nella sua svelata e intima realtà; ma esso si trasforma per modo che assume una vita *sovrannaturale* e nascosa nel *soggetto* del giudizio; una vita *naturale* e chiara nell' *attributo*; una vita *media* e *sintetica* tra il naturale e il sovrannaturale, nel *verbo*.

E perchè questa cosa meglio si comprenda, poniamo questo *giudizio* « il fuoco è caldo »; in questo giudizio, come è chiaro, la mia ragione vede il fuoco, in quanto è caldo; ossia vede il fuoco nel suo elemento *naturale*, nel suo attributo, ossia nel nascere che fa, e nell'agire al di fuori; ma la mia ragione

non vede il fuoco in se stesso. Il che vuol dire, che la mia ragione non arriva a comprendere l'oggettività reale del fuoco; ma essa, in tanto vede e afferma il fuoco, in quanto lo vede nell'*attributo* e nel fenomeno esteriore. Del che è chiaro che, mentre l'*attributo* costituisce l'elemento naturale di questo giudizio, il soggetto ne costituisce realmente l'elemento *sovrannaturale* e teologico. E quello, che si dice di questo giudizio, si trasferisca a tutti gli altri giudizi; perchè è cosa di fatto, che noi vediamo le cose tutte in un chiaro oscuro universalissimo. Quindi si può porre per assioma, che l'umana ragione, nello stato in che fu da Dio creata, vede bensì l'elemento naturale delle cose, ne vede, cioè, gli attributi e le esteriori emanazioni, ma non ne vede, nè può vederne l'intima essenza. Il che vuol dire, che ogni cosa, ogni vero, ogni oggetto, in ordine allo spirito umano, s'indua sempre in un elemento *naturale*, che è espresso dall'*attributo*, e in un elemento *sovrannaturale*, che è espresso dal *soggetto* dell'umano giudizio. Basta quest'avvertenza per confutare lo scettico da un lato, e il dommatico dall'altro. Lo scettico, perchè non vede l'oggetto in se stesso, si fa a negarne perfino la visione naturale e fenomenica. Il dommatico, invece, perchè ne vede l'attributo e il fenomeno, si avvisa di vederne la realtà oggettiva. Il fatto è, che noi vediamo bene delle cose gli attributi e le azioni esteriori; o meglio, vediamo le cose negli attributi e azioni esteriori; ma non vediamo, e non possiamo vedere le cose in se stesse.

Ma ciò non basta a spiegare l'organismo intiero dell' umano giudizio, e la natura perfetta dell' umana cognizione. Imperciocchè in ogni giudizio, oltre il *soggetto* e l'*attributo*, vi ha anche il *verbo* che, come è chiaro, media e bilica tra l' uno e l' altro per guisa, che ne diviene la copula e l' armonia sintetica. Ma che cosa connota il *verbo*, nell' organismo dell' umano giudizio? A conoscere bene l' ufficio del *verbo*, nella formola dei giudizi umani, è bene di considerare che, sebbene l' umana ragione, nel citato giudizio » il fuoco è caldo » non vegga il fuoco in sè, è tuttavia un fatto che essa si accorge, che la caldezza non costituisce tutta la vita del fuoco. Voglio dire, che l' umana ragione, pogniamo che non vegga l' *essenza* del fuoco, ha tuttavia un presentimento di quest' *essenza*, in quanto si accorge, che l' attributo non è tutta la vita del soggetto; e questo presentimento, che ha l' umana ragione dell' *essenza* delle cose, viene connotato e significato del *verbo*. Di fatto, è certo, che nel citato giudizio l' umana ragione non vede solamente il fuoco, in quanto è caldo; il che costituirebbe lo stato puramente naturale del fuoco; ma si accorge nel *verbo*, che questa caldezza esce di un centro, che essa non vede, è vero, in modo positivo; ma che tuttavia presente, essere l' origine vera di questa caldezza. Ed è appunto, in grazia di questo presentimento, che essa afferma e dice » il fuoco è caldo »; nel quale giudizio, chi bene considera, l' umana ragione non dice mica qual è l' *essenza* e la vita oggettiva del fuoco; ma stando quasi a considerare,

che cosa sia il fuoco in sè, e non potendo arrivare a tanta altezza, ne afferma solamente i fenomeni e le esteriori parvenze, dicendo » il fuoco è... è... è... caldo ». Laonde, in quella guisa che il soggetto esprime l'*essenza* e la vita sovranaturale delle cose; e l'*attributo* ne esprime l'*esistenza* e la vita naturale; il *verbo* che è medio tra l'uno e l'altro, connota la sintesi di amendue; ossia esprime la cosa, in quanto media e sosta (*sostanza*) tra la pura *essenza*, che è del tutto sovranaturale, e la pura *esistenza*, che è del tutto naturale. Del che è chiaro, che l'oggetto, nell'accomodarsi che fa verso lo spirito umano, assume sempre lo stato mediano tra la pura sovranaturalità e la pura naturalità; il quale stato mediano, nell'organismo dell'umano giudizio, è espresso dal *verbo*, che è veramente la copula, l'armonia, l'affermazione, la sintesi del *soggetto* e dell'*attributo*. E siccome la facoltà, che è lo spirito umano, deve essa stessa proporzionarsi all'oggetto, così alla trinità oggettiva dell'umano giudizio (*soggetto, verbo, attributo*) deve corrispondere una trinità soggettiva per parte dello spirito umano; il quale, perciò, deve possedere tre relazioni distinte verso il suo oggetto; o quello che è lo stesso, lo spirito umano-facoltà deve godere di tre lumi distinti, che sono il lume *naturale* (filosofia); il lume *sovranaturale* (teologia) il lume *sintetico* (teosofia).

Ma che cosa sono questi tre lumi, che possiede l'umana ragione, se non le tre relazioni, che ha verso le cose? E di vero, in quanto l'umana ragione ha una relazione verso l'*attributo* e l'*esistenza*,

dicesi ed è una facoltà *naturale*; in quanto l'umana ragione ama di vedere il *soggetto* e l'*essenza*, si dice ed è una facoltà *sovrannaturale*; in quanto, finalmente, l'umana ragione presento essa stessa l'oggettività e l'ossenza delle cose, e quasi media e bilica tra l'*attributo* e il *soggetto*, dicesi ed è una facoltà *sintetica*. È bene il vero, che la ragione umana è una, come uno è l'oggetto, in che si esercita; ma questa ragione umana è essa, che intende l'*attributo* e l'*esistenza* delle cose; che presento l'*essenza* o il *soggetto* intimo delle cose; o che ha bisogno di vedere (o di credere) l'*essenza* stessa e il *soggetto* delle cose. Del che si scorge, che il *verbo*, nell'umano giudizio, esprime quello stato della cosa, che non è, nè semplice *esistenza*, nè pura *essenza*, ma è *sostanza*; la quale parola connota realmente uno stato mediano tra l'*essenza* e l'*esistenza*. L'*essenza* esprime la vita oggettiva, sovrannaturale, reale delle cose, e corrisponde alla parola *est*. L'*esistenza* esprime la vita fenomenica e naturale delle cose, e corrisponde alla voce *ex-sistit*; perciò che l'*essenza* esce realmente, nasce, si mostra e si ferma nell'*esistenza*. La *sostanza*, finalmente, connota la realtà, in quanto media e bilica tra l'*essenza*, che è l'oggettività reale, e l'*esistenza* che è la pura naturalità e parvenza delle cose, e corrisponde a capello alla voce *substat*. Il che vuol dire, che l'umana ragione, nello stato in che fu da Dio creata, vede realmente le cose, in quanto sostano tra una vita naturale e una vita sovrannaturale. Di fatto, se l'uomo fosse stato creato in uno stato puramente naturale, non

avrebbe un concetto dell'essenza e della reale oggettività delle cose; se, poi, fosse stato creato in uno stato di pura sovranaturalità, in questo caso la sua visione dovrebbe essere perfettissima, e non avrebbe luogo il naturale e il fenomenico. Il fatto è, che l'umana ragione, oltre alla visione naturale, presente e quasi profetizza nel *verbo*, che l'*attributo* del suo giudizio nasce da un *soggetto*, che essa non può vedere, è vero, ma che, tuttavia, ama di conoscere e penetrare. In questo modo, io credo di avere spiegato l'ufficio specialissimo, che il *verbo* mantiene nell'organismo dell'umano giudizio. È chiaro, adunque, che la critica dell'umano giudizio, e le leggi stesse della sintassi e della grammatica universale ci conducono a credere, che l'oggetto, nel riferirsi che fa verso lo spirito umano, assume sempre una faccia *naturale* (attributo), una faccia *sovranaturale* (soggetto) e una faccia *sintetica* (verbo). La ragione, che contese ai filosofi di possedere il compiuto organismo della scienza, fu la falsa opinione, in che vissero e vivono tuttavia, che l'oggetto si affacci allo spirito umano, unicamente nel suo lato naturale. Il fatto, invece, è che l'oggetto si trasforma sempre per modo, che si mostra sempre in uno stato mediano fra il naturale e il sovranaturale; per guisa che l'umana ragione, in grazia del *verbo*, è avvertita che la vita vera delle cose, non si termina e compie nell'elemento naturale e fenomenico; ma s'innalza a un cielo più alto e più sublime. Qui anche è la ragione, perchè l'uomo, pogniamo che possenga tutti i veri e tutti i beni naturali, non ne è pago, ma ama

di vedere il fondo e il centro, in che si nasconde la parvenza esteriore delle cose. Se i filosofi avessero fatto un esame più accurato dell'umano giudizio, avrebbero trovato l'origine di quella *sovraintelligenza* e *sovrannaturalità*, di che, volere o non volere, hanno dovuto più volte parlare. V. Gioberti, fra gli altri, ha bene veduto la necessità di spiegare questo fatto psicologico, ma non seppe farlo a dovere. La facoltà della *sovraintelligenza* di cui parla, non è altro, secondo che noi crediamo, che la relazione, che l'umana ragione ha verso il suo oggetto, in quanto esso è *sovrannaturale* (1). Lo spirito umano essendo costituito per modo, che nel *verbo* presente la vita sovrannaturale e oggettiva delle cose, esso non può più rimanere pago nelle sue cognizioni naturali e fenomeniche, finchè abbia trovato quel *numeno* e quel *sovrannaturale*, di che sente un assoluto bisogno. Perciò se è vero, com'è verissimo, che l'oggetto, nel riferirsi che fa verso lo spirito umano, assume sempre un aspetto sovrannaturale nel *soggetto*, un aspetto naturale nell'*attributo*, un aspetto sintetico nel *verbo*, è d'uopo di

(1) V. Gioberti si è accorto di questa facoltà speciale, che è nello spirito umano; ma esso ha errato, quando ha creduto che fosse un puro istinto. Qualunque cosa è nello spirito umano, quando è riflessa, appartiene all'umana ragione. Voglio dire, che il sentimento di sovrannaturalità, che è nello spirito umano, diviene razionale, quando dallo stato di puro sentimento, passa a quello d'intelligenza. Che cosa, di fatto, è la stessa intelligenza umana, se non il sentimento spirituale, in quanto è riflesso? Perciò, se è vero, che nell'uomo esiste un vero sentimento sovrannaturale, convien dire, che questo sentimento, quando è riflesso, diviene una pertinenza dell'umana ragione, ossia diviene una vera facoltà sovraintelligente.

conchiudere, che lo spirito umano, come quello che deve accomodarsi all'indole del suo oggetto, deve esso stesso intrinarsi così, che sia una facoltà naturale, una facoltà sovranaturale, una facoltà sintetica. E siccome quello, che si dice di un *giudizio* parziale, si vuole intendere di tutti i *giudizi* dell'umana ragione, perciò è chiaro, che tre sono i poli cardinalissimi dello scibile umano; voglio dire la *filosofia*, che ha per soggetto universalissimo il Teocosmo naturale, da Dio all'atomo; la *teologia*, che ha per soggetto universalissimo il Teocosmo sovranaturale, da Dio all'atomo; e la *teosofia*, che ha per soggetto universalissimo l'armonia sintetica del mondo naturale col mondo sovranaturale, da Dio all'atomo. Deve, cioè, intervenire nella scienza in generale, ciò che incontra in ogni giudizio dell'umana ragione: e siccome in ogni giudizio parziale, l'oggetto si tripartisce sempre per modo, che si mostra in un elemento teologico e sovranaturale, in un elemento filosofico e naturale, e in un elemento sintetico e mediano; similmente si deve dire, che il Teocosmo che è l'oggetto universalissimo dello scibile, nell'affacciarsi che fa d'innanzi dallo spirito umano, prende esso stesso questo trino aspetto; di guisa che la scienza, che deve ripeterlo ed echeggiarlo, com'esso è realmente, deve, nella sua integrità, essere insieme teologica, filosofica, sintetica. E in quella guisa che, in ogni umano giudizio, il soggetto e l'attributo, pogniamo che sieno tra di loro distinti, non si possono tuttavia sequestrare l'uno dall'altro; ma l'uno e l'altro debbono sintetizzare nel verbo,

che ne è la copula e il vincolo amoroso; similmente, l'enciclopedia umana, che, in sostanza, è un giudizio universalissimo, deve intrinarsi per guisa nel suo elemento sovrannaturale, naturale, sintetico, che ne risulti un sillogismo e un corpo solo di scienza, che consta della teologia, della filosofia, e dell'armonia sintetica dell'una e dell'altra. Il che significa, che la scienza umana, se pure vuol essere integra e perfetta, dev'essere teologica, filosofica, sintetica. Dev'essere teologica, in quanto ama di conoscere in qualche modo (per fidem) l'essenza delle cose; dev'essere filosofica, in quanto vede l'esistenza delle cose; dev'essere sintetica, in quanto presente nella *sostanza* l'armonia delle cose. Vuolsi, quindi, conchiudere che, in grazia di un'analisi accurata dell'umano giudizio, si deve vedere, che tre sono i componenti dello scibile umano; voglio dire la filosofia, che studia l'elemento naturale del Teocosmo; la teologia che ne studia (per fidem) l'elemento sovrannaturale; e la teosofia, o la fede razionale, che ne studia l'armonia sintetica. Finora i savi si fecero a studiare, in modo separato, la filosofia e la teologia; e questa fu la cagione di tutti gli errori filosofici, tanto dei tempi antichi quanto dei moderni. L'analisi dell'umano giudizio richiede, che si studi l'organismo dello scibile umano, nell'armonia sintetica della filosofia e della teologia; e questo è appunto lo scopo di questo lavoro.

E qui si deve avvertire che, siccome nella struttura dell'umano giudizio, l'attributo deriva tutto il suo valore dal soggetto, di cui è il riverbero

e l'esteriore emanazione; così nell'unità organica della scienza umana, la filosofia che si esercita intorno all'elemento naturale ed esterno delle cose, deve prendere il suo valore dalla teologia, che è quella, che si travaglia intorno all'elemento oggettivo e sovranaturale delle cose. Di fatto, se è vero che lo spirito umano, nello sposarsi che fa colle cose, ne prende solo gli attributi e le azioni esteriori, conseguita, che la scienza umana, finchè è dissociata dal sovranaturale, deve formare dei giudizi fenomenici, esteriori, naturali, non mai dei giudizi assoluti e apodittici. Questa dottrina, che è un portato essenziale dell'analisi dell'umano giudizio, ci costringe a concludere, che la scienza umana, nello stato attuale dell'uomo, non può mai aggirarsi intorno alla realtà oggettiva delle cose, ma solo intorno alla realtà fenomenica e modale delle medesime. Chi è, di fatto, che possa dire che l'uomo, in questa vita, può prendere e sfondare la vita vera, ossia l'essenza di Dio e delle cose (1)? Tuttavia, siccome non si può negare, che l'umana ragione, oltre il lume naturale, onde vede gli attributi, è anche dotata di un lume sintetico, onde presente la vita sovranaturale delle cose, così vuolsi riconoscere, che ad inverare e integrare la scienza umana, torna assolutamente necessario di vedere in qualche modo (per fidem) la essenza stessa delle cose. Ed è in questo senso, che

(1) Sotto questo rispetto è bellissima la dottrina dei Ss. Padri e di S. Tommaso, i quali mantengono, che l'uomo, nello stato in che si trova, conosce delle cose, non mica ciò che sono, ma ciò che non sono.

noi diciamo, che la filosofia, mentre rimane in se sola, non può e non potrà mai divenire una scienza rigorosa. Perciocchè se è vero, come è verissimo, che l'uomo *presente* l'ordine sovranaturale delle cose; se è vero, che l'umana ragione si accorge essa stessa, che la vita *naturale* non le basta, e che tutto è vanità, finchè non vede delle cose la intima *essenza* e la vita vera; vuolsi conchiudere, che a integrare l'umana enciclopedia, non basta il conoscere tutto il Teocosmo nel suo elemento *naturale*, ma è mestieri, che questa cognizione *naturale* s'incardini nella corrispondente cognizione *sovranaturale*. Il che vuol dire, che la vita e la scienza umana non troverà pace in se stessa, finchè non trovi in qualche modo quella vita sovranaturale, di che sente un assoluto bisogno. E qui appunto dimora l'origine vera del sistema di Kant; il quale avendo avuto un concetto del numeno, e vedendo che era impossibile alla ragione umana di raggiungerlo, ha conchiuso, che l'uomo non può possedere una scienza verace e assoluta, ma solo una scienza di fenomeni e di apparenze. E questa è anche l'origine del razionalismo moderno, il quale si distingue assai dallo scetticismo antico; perciocchè gli scettici antichi, trasportati da un furore antidommatico, e non sapendo trovare una ragione plausibile a spiegare quel mistero, che occupa tutte le cose, hanno conchiuso, che la facoltà umana non coglie il suo *oggetto*, e perciò hanno dovuto insegnare, che l'uomo vivo in mezzo a perpetue illusioni, e che la scienza umana non è altro, che un'ipocrisia

e una finzione perpetua. In questo sistema, com'è chiaro, non solo la filosofia non può essere una scienza; ma il discorso umano e la sillogistica in generale non è, che un'ombra vana, consistente in un giuoco di parole, che in fondo non hanno senso alcuno. In quella vece, i razionalisti moderni ammettono la cognizione naturale; perciò che questa è un fatto evidente; ma posta la cognizione naturale (esistenza), il Kantista vuol sapere, se questa cognizione naturale sia l'espressione fedele di quella *realtà* oggettiva, che esso presente bensì essere nelle cose, ma che tuttavia non vede. Emmanuele Kant vedendo, che lo spirito umano, mentre prende il fenomeno e l'azione esteriore delle cose, non ne sfonda l'essenza e il numeno, ha detto » *io accetto bensì una scienza fenomenica, naturale, esteriore, ma io nego, che possa esservi una scienza verace e assoluta* ». Voglio dire, che il Kant, non vedendo la corrispondenza del fenomeno col numeno, ha negato l'oggettività, e quindi ha negato la veracità della scienza. Il Kant, in una parola, ha insegnato quello, che insegna la Chiesa cattolica; la quale dice, che la nostra scienza non arriva e non arriverà mai a comprendere in questa vita l'oggettività reale, l'essenza, il numeno delle cose. » *Videmus nunc per speculum, in ænigmatè; tunc autem facie ad faciem* ». Il perchè la dottrina del Kant, da questo lato, è cattolica, e corrisponde a capello all'analisi dell'umano giudizio (1).

(1) Perchè una dottrina sia integra, si richiede, che da un lato distrugga la sofistica, e dall'altro edifichi una dommatica assoluta.

Intanto, l'esame accurato dell'umano *giudizio* ci conduce a concludere, che il problema scientifico consiste nel cercare " se è possibile il passaggio dal fenomeno che vediamo, al numeno che non vediamo, ma che presentiamo dover essere nelle cose ". Dalla buona o cattiva risoluzione di questo problema dipende la sorte della filosofia e della scienza umana, in generale. Imperciocchè, se noi diciamo, che questo passaggio si può fare, in questo caso la scienza umana diviene possibile non solo, ma verace e oggettiva: ma se noi crediamo, che questo passaggio è impossibile, in questo caso noi potremo bene avere una scienza fenomenica, naturale, filosofica; ma questa scienza, mancando del suo appoggio oggettivo e del suo fondamento reale, non potrà mai divenire assoluta e apodittica. E tale ha dovuto essere la teorica di Emmanuele Kant; perciocchè credendo esso, che l'umana ragione non è capace di raggiungere quel numeno, di che tuttavia il Kant sentiva un assoluto bisogno, ha dovuto dichiarare, che è impossibile una scienza verace e assoluta. Di qui l'origine vera del moderno razionalismo, il quale accetta bensì una scienza fenomenica, ma non accetta e non può accettare una scienza reale e oggettiva. Noi invece, dalla tesi stessa di Kant dovremo, in modo rigo-

Ora il Kant ha bene distrutto la sofistica, in quanto ha insegnato che l'umana ragione, nel suo lato naturale, è insufficiente a fornirci una scienza completa; ma esso non ha saputo edificare una dommatica. In una parola il Kant fu potentissimo nell'elemento *negativo*; fu inetto nell'elemento *positivo*. Io intendo, da questo lato, di compiere la lacuna del sistema Kantiano.

roso, derivare che il Cattolicismo costituisce esso stesso il criterio oggettivo della scienza umana. Imperciocchè, l'umana ragione essendo dotata di un lume superiore, mercè del quale presente essa stessa il *sovrannaturale*, non solo non le ripugna l'accettare il Cattolicismo; ma deve anche farlo molto volentieri; perchè deve riconoscere in questo quella realtà sovrannaturale, di che sente in se stessa la mancanza e la privazione. Voglio dire, che la critica delle umane facoltà deve condurre il filosofo di buona fede a confessare, che se l'uomo attuale, nello stato in che si trova, non vede l'armonia positiva tra il fenomeno e il numeno, non deve mica negare quel numeno, di che ha un concetto chiarissimo; ma deve più presto concludere; che la vita umana, e quindi anche la scienza umana, si trova attualmente in uno stato d'infermità e di caduta. Ma prima di condurre il mio lettore a questa legittima conclusione, è bene che io confermi la mia tesi principale, e dimostri che il mio modo di proporre il problema critico, non solo corrisponde adeguatamente all'organismo interiore dell'umano *giudizio*, ma che è conforme eziandio alla testimonianza dell'interiore coscienza; la quale ci attesta in modo eloquente, che noi prendiamo bensì delle cose l'elemento naturale e fenomenico, non mai il reale e oggettivo. Chi è di fatto, che possa dire, che la nostra ragione penetri realmente e invada il midollo e l'essenza delle cose? Chi è che possa dire, che noi conosciamo realmente la divinità e le cose tutte, non solo nel loro agire esteriore, ma nella loro vita intima e

oggettiva? Provate, o filosofi, a dirmi, in che consiste la vita intima dello spirito umano? Provatevi a dirmi, in che consiste la vita vera e oggettiva della materia? O non ci accorgiamo noi forse, che nelle cose tutte vi ha un chiaro—oscuro universale, e che mentre la nostra ragione intende le cose, nel loro elemento naturale, essa stessa si accorge di non intenderle nell' intima loro *essenza* e oggettività reale? Voglio dire, che quanto l'umana ragione sa di intendere le cose, per ciò che spetta ai loro *attributi*, altrettanto presente di non intendere le cose, per ciò che spetta alla loro oggettività reale. Volere o non volere, la coscienza interiore ci attesta in modo eloquente, che tale è la condizione dell'umana ragione; la quale pogniamo, che sia elevata alla maggiore sua potenza, non potrà mai sfondare l' intima *essenza* delle cose. Del che si scorge, che il testimonio dell'interiore coscienza si accorda coll'analisi dell'umano *giudizio* nel provare, che realmente l'*oggetto*, nell'accomodarsi, che fa verso lo spirito umano, si trasforma per guisa, che l'umana ragione non vede mica l'*oggetto* in se stesso; ma ne vede i riverberi esteriori, e presente nello stesso punto, che questi riverberi esteriori hanno origine da un soggetto e da un centro, che essa non vede, ma che tuttavia si accorge, che vi dev'essere.

Di qui deriva il concetto di mistero, onde le cose tutte e lo stesso spirito umano è avvolto: di qui quella speranza, che è in tutti gli uomini, che queste cognizioni filosofiche e naturali saranno un giorno imparadiseate e oggettivizzate: di qui

quelle continue aspirazioni a una scienza più bella e più perfetta: di qui quei dubbi e quelle agitazioni, onde è perpetuamente travagliata la pura filosofia. Imperciocchè, siccome oltre al lume *naturale*, onde s' intende l'attributo del giudizio, vi ha nell' uomo un lume superiore, onde si accorge di non intendere il *soggetto* del suo giudizio, ne viene, che la scienza umana non potrà ottenere l'ultima sua perfezione, finchè in grazia di una *parola* rivelata sia accertata, che al fenomeno naturale corrisponde quella realtà oggettiva, che non è veduta, è vero, in modo positivo; ma che è presentita nel *verbo* dell' umano *giudizio*. E qui vuolsi avvertire, che questa maniera di proporre il problema critico, è balenata davanti agli occhi non pure dei teologi, ma anche dei filosofi; e che quindi la mia dottrina non si può dire nuova del tutto; ma solo meglio dichiarata e dedotta a una conclusione rigorosamente scientifica. Di fatto, è cosa notissima, che i teologi hanno sempre confessato, che l'umana ragione da se sola è inetta a fondare un intiero e legittimo corpo di scienza, e che essa non può in modo assoluto sanzionare gli stessi *veri* razionali. È questa una tesi, che, teologicamente parlando, tiene dell'assioma. Del che si vede, che i teologi ammettono esplicitamente, che l'umana ragione colla sua virtù naturale non può cogliere l'oggettività delle cose. Se poi parliamo dei filosofi, è cosa notissima, che i pensatori di maggior polso hanno sempre dichiarato, che l'umana ragione da se sola è inetta a risolvere i più gravi problemi

della scienza; e che lo spirito umano, abbandonato a se solo, deve per necessità descrivere delle curve indefinite, senza che possa trovare mai una base solida o consistente, in che inverare le sue conclusioni. Quindi non è meraviglia, se la pura filosofia, prima del cristianesimo, fosse pressochè caduta in uno scetticismo universale; e tutti insieme i filosofi confessassero, che l'umana ragione è invalida a fondare un assoluto edificio di scienza. Il fatto poi della moderna filosofia, la quale fra tanto strepito di parole sonanti, e fra tante promesse, non ha ancora saputo trovare il *criterio* fermo della verità, è una prova solenne, che l'umana ragione può bene presumere di vedere le cose nella reale loro *oggettività*; ma che in fondo essa stessa si accorge di non potervi arrivare. Il che vuol dire, che tanto i teologi, quanto i filosofi, hanno dovuto riconoscere, che lo spirito umano, mentre vede le cose, ne coglie solo la parte esteriore e fenomenica; non mai la parte oggettiva o *numenica* (1). Quindi non è maraviglia, se tutte le filosofie antiche, le iraniche, le indiane, le egiziane, le elleniche, le pelasgiche, le ebraiche, lo

(1) Il mio lettore deve vedere, che con questa *critica* io intendo di apprendere, che la *filosofia*, a voler vivere di una vita vera e consistente, ha bisogno di un fondamento *sovrannaturale*. E questa mia *tesi* si appoggia realmente sulla tradizione di tutte le scuole; le quali, o implicitamente o esplicitamente, hanno dichiarato l'insufficienza dell'umana ragione a prendere la reale *oggettività* delle cose. Si studi la storia dello scetticismo, e si vedrà che in tanto ha potuto sussistere questo *sistema*, e trovare dei difensori accerrimi e profondissimi, in quanto l'umanità si è sempre accorta, che essa era ordinata a una vita *sovrannaturale*.

italiche hanno sempre parlato di un ordine sovranaturale, e hanno sempre cercato di autenticare le conclusioni filosofiche in una base teologica e sovranaturale. Quindi non è maraviglia, se nella storia dell'umanità, filosofia e teologia, altare e trono, chiesa e scuola, ragione e fede, naturale e sovranaturale s'intrecciano per modo, che l'una cosa non può stare senza dell'altra; e che, dovunque vi ebbe un'unione di uomini, conviventi insieme nella comunanza di mutui diritti e di mutui doveri, quivi siasi sempre trovata una religione, che autenticasse e sigillasse, con un *verbo creduto divino*, questi diritti e questi doveri; tanto è inviscerato nella coscienza dell'umanità il concetto del sovranaturale! E, per dire qualche cosa di più esplicito intorno a questo punto fondamentale della scienza, chi non sa, che la filosofia antichissima dell'oriente era un portato, e quasi un'emanazione della scuola teologica di quei tempi? Chi non sa, che i filosofi antichi erano nello stesso punto i teologi e i sacerdoti di quell'epoca? Il che vuol dire, che in quei tempi la teologia e la filosofia orano considerate, come i due componenti universalissimi e indissociabili di un unico sistema scientifico; il quale avea insieme del naturale e del sovranaturale, del civile e del sacro, del chiaro e dell'oscuro, dell'intelligibile e del sovraintelligibile, del filosofico e del teologico. Che se poi parliamo della scuola cristiana, a tutti è noto, che il Cristianesimo s'incardina appunto in questo vero fondamentale, che cioè la vita e la scienza umana non è solo naturale, ma è anche sovra-

turale. Il che è tanto vero, che la Chiesa per una parte condanna Lutero, che non vuole riconoscer l'integrità e il valore dell'ordine naturale e filosofico, e per l'altra condanna Pelagio, che rinnega e disconosce l'ordine sovranaturale e teologico. Del che è chiaro, che il sistema cattolico è realmente medio e sintetico tra il pretto luteranismo e il pretto pelagianesimo; e che esso intendo di conciliare in un vincolo dialetticale questi due estremi sofistici, insegnando in modo esplicito, che la vita e la scienza umana consiste nell'armonia sintetica dell'ordine naturale coll'ordine sovranaturale. Del che si chiarisce, che la Chiesa cattolica crede realmente, che l'umana ragione, nello stato in che fu da Dio costituita, colla sua forza naturale prende bensì l'azione esteriore e gli attributi delle cose; che l'umana ragione *presente*, anche, l'*essenza* e l'oggettività reale delle cose; ma che l'umana ragione nè prende, nè può prendere le cose in se stesse; e che quindi, ad accertarsi della realtà oggettiva delle cose, ha un bisogno assoluto di essere illuminata in una parola sovranaturale. Vuolsi adunque conchiudere, che tanto la scuola paganica, quanto la scuola cristiana convengono nell'ammettere, che l'umana ragione non può cogliere le cose in se stesse. Il che vuol dire, che l'oggetto nel riferirsi, che fa davanti dallo spirito umano, assume realmente un aspetto sovranaturale; tanto che, ad avere una scienza perfetta e assoluta, è necessaria una rivelazione esteriore o divina; la quale, personificando in sè l'ordine sovranaturale, diviene essa sola la colonna e il firmamento della verità.

Cartesio, se io non erro, fu il primo, che propose la separazione sofistica della teologia dalla filosofia; o quindi fu il primo, che ruppo in modo scientifico l'unità organica e sostanziale dell'umano sillogismo. Ma Cartesio, spirito debole, non ebbe il concetto scientifico della sua proposta; di guisa che non seppe ridurla a rigoroso sistema. Cartesio, seguendo il vizzo dei volgari dommatici, ha creduto, che l'umana ragione, nel riferirsi che fa verso le cose, ne prendesse il tutto, o ne vedesse la realtà oggettiva; quindi conchiuse, che l'umana ragione è l'arbitra assoluta del vero. Se Cartesio avesse proceduto a filo di logica, doveva necessariamente disconoscere il Cristianesimo, e tutti i veri sovranaturali; perciò che, se l'umana ragione vede proprio la realtà oggettiva delle cose, (*essenza*) a che deve giovare una rivelazione sovranaturale? Se l'umana ragione è essa sola la misura e il regolo della verità, perchè dovrò cercare un'altra misura e un altro criterio, fuori dell'umana ragione? Ma noi viviamo in una età, in cui sembra, che non si sappia dove la logica stia di casa. Laonde, mentre per l'una parte molti dommatici vanno gridando, che l'umana ragione vede l'intimo e il midollo delle cose, per l'altra accettano essi stessi un Cristianesimo, che insegna in modo esplicito, che ora noi vediamo solo per *speculum et in aenigmate*; e che quindi l'umana ragione, a inverare le sue conclusioni, ha un bisogno assoluto di una divina rivelazione.

Prima di Cartesio, poi, pogniamo, che il filosofo puro non sapesse fornire una ragione sufficiente

di quell'elemento sovranaturale, che è in tutte le cose, credeva tuttavia in buona fede alla sua assoluta necessità; e senza cercare più avanti, lasciava alla teologia il debito di aggiustare questa faccenda. In questo modo, l'umano pensiero, pure accorgendosi di una realtà che, volere o non volere, si mostrava all'umano intelletto, non ardiva di occuparsene, e quindi rompeva per necessità l'organismo vitale della scienza umana. Il che, a dir vero, succede anche ai nostri giorni; perciò che è certo, che alcuni filosofi accettano in modo volgare quel Cristianesimo, che a rigore filosofico dovrebbero ripudiare. La qual cosa io non so, se sia più assurda o più ridicola; poichè, o vuolsi avere il coraggio di spingere il dommatismo filosofico fino alle sue ultime conseguenze, e rinnegare quindi ogni ombra di dottrina rivelata, e proclamare altamente l'onnipotenza dell'umana ragione; o conviene confessare, che l'uomo, come quegli che ha un concetto vivo del *sovranaturale*, deve considerarlo come un elemento integrante della sua vita e della sua scienza. E questa, a dir vero, è la ragione sostanziale di tutta la filosofia di Emmanuele Kant; il quale appunto fu condotto a rinnegare la veracità assoluta della scienza, perchè questo spirito, sovranamente logico, si era accorto, che la *visione* del *fenomeno* e dell'*attributo* non era sufficiente a far sì, che l'umana ragione potesse affermare quella *realtà oggettiva*, che essa non vede. Conchiudo intanto e dico, che l'umanità intiera e tutti i filosofi hanno sempre avuto un concetto vivo e risentito dell'ordine sovranaturale; pogniamo, che

nè anco i filosofi abbiano saputo trovarne la vera origine e la ragione sufficiente. Perciò la nostra dottrina, la quale dice, che l'*oggetto* nel riferirsi che fa davanti dallo spirito umano, si trasforma per modo, che assume un aspetto *sovrannaturale* nel soggetto, un aspetto *naturale* nell'attributo, e un aspetto *sintetico* nel verbo degli umani giudizi, non solo è conforme a questo sentimento universale dell'umanità; sentimento che è fortemente rappresentato nella filosofia viva e concreta del Cristianesimo; ma è idonea eziandio a fornire la ragione sufficiente di un fatto luminosissimo, che si è sempre avvertito in tutti i tempi e in tutte le filosofie. Voglio dire, che la nostra dottrina in modo semplice e facilissimo ci spiega, quale è la origine vera di quell'ordine *sovrannaturale*, di che l'umanità ebbe sempre un così vivo e risentito concetto. E qui, poichè mi viene il bello, voglio confermare la mia tesi colla nativa significazione di tre parole, che sono eminentemente filosofiche. Anzitutto debbo avvertire, che nella intrinseca virtù delle parole, v'ha sempre un senso altamente filosofico; cosicchè, se i savi tutti convennero di accettare quelle date parole, in un dato senso, e attribuirono a quelle date parole la virtù di significare una data idea; bisogna dire, che quelle parole comprendano realmente una speciale dottrina, che ha ben potuto essere oscurata; ma che realmente è dominata, almeno in modo embrionico e potenziale, nella mente e nel cuore dell'umanità. Queste tre parole, eminentemente filosofiche, e di che tutte le lingue e tutte le nazioni ebbero bi-

sogno, sono le seguenti: *essenza*, *esistenza*, *sostanza*. Queste tre parole, come vedremo, esprimono a capello quel triplice rispetto, che assume l'*oggetto*, nel riferirsi che esso fa, verso l'umana ragione. Perciò io non dubito di affermare, che la mia dottrina è quella, che dovrà restituire questo tre parole al vero loro valore scientifico, facendo notare la schietta e filosofica distinzione, che corre tra questi tre vocaboli; e come, nello stesso tempo, questi tre vocaboli, e le idee per essi espresse, si colleghino insieme così, che ne risulti un' unità organica e sistematica.

E per procedere con ordine, debbo anzitutto cercare, qual è il nativo valore della voce *essenza*. Quantunque siano state varie le significazioni, che furono attribuite alla voce *essenza*; vuolsi tuttavia confessare, che, tenuto conto dell'etimologia della parola, e della più comune interpretazione, sotto la voce *essenza*, si deve intendere la realtà, in quanto vive in se stessa, in quanto è impervia all'umana ragione, in quanto, cioè, è sovraintelligibile. Di fatto, la voce *essenza* suona la cosa, in quanto *est*; cioè esprime la cosa, in quanto non esce di sé, in quanto non si riverbera al di fuori, in quanto non apparisce ne' suoi attributi, nello sue azioni esteriori. Sotto questo rispetto, la voce *essenza* si contrappone a quella di *esistenza*; la quale ultima connota più veramente la realtà, in quanto si manifesta e agisce al di fuori. La distinzione, che è tra l'*essenza* e l'*esistenza*, è chiaramente espressa dai teologi, quando insegnano che l'uomo, mentre dura in questa vita, non può vedere

l'essenza di Dio; quantunque sia certo, che l'uomo può, col semplice lume naturale, conoscere l'esistenza di Dio. Del che si vede, che altro è *essenza*, e altro è *esistenza*; e che fra queste due voci dove correre quella contraddizione, che è tra l'uno e il vario, tra il centro e il raggio, tra il numeno e il fenomeno, tra il soggetto e l'attributo, tra l'assoluto e il relativo. Con ciò non voglio mica dire, che l'*oggetto* in realtà si muti; ma intendo di dire, che nel riferirsi che fa verso lo spirito umano, assume diversi aspetti relativi, e si accomoda così alla virtù finita dell'umano intelletto. Intanto, quello che i teologi mantengono in ordine alla divinità, vuol essere universaleggiato a tutte le cose; porciocchè è cosa certa, che cominciando da Dio e giù discendendo fino alla materia, che è l'oco ultima della divinità; ogni cosa, ogni essere, ogni realtà s'indua sempre in una faccia oscura e sovraintelligibile, che è ciò che noi appelliamo *essenza*; e in una faccia chiara e intelligibile, che è ciò, che noi appelliamo *esistenza*. Laonde non è meraviglia, se anche secondo la volgare intelligenza, la voce *essenza* fu più specialmente consecrata a connotare, non mica la parte esteriore e fenomenica delle cose, ma ad esprimerne l'elemento interiore e oggettivo. A suo luogo sarà dimostrato, che l'*essenza* è costituita dalle relazioni *interiori* ed essenziali, onde una cosa è quello che è, nella sua vita ignota, misteriosa, sovranaturale; mentre l'*esistenza* è sempre costituita dalle relazioni esteriori, (1) ne-

(1) Avverti il lettore, che la mia dottrina, come quella che costituisce un intiero *sistema* di scienza, vuol essere veduta nel suo

gative, relative, ombratili. Ad ogni modo è certo, anche per l'esperienza filosofica, e per l'uso volgare della voce *essenza*, che in tutte le cose vi ha sempre un elemento misterioso, sovrintelligibile, arcano; elemento, che dà luogo alla vita sovrannaturale e vera di tutte le cose, cominciando da Dio, e giù discendendo fino all'atomo. Imperciocchè, volere o non volere, è un fatto, che come l'umana ragione non può sfondare l'*essenza* di Dio, così non può in nessun modo comprendere l'*essenza* e l'*oggettività* reale di qualunque cosa. Alla distinzione, che è tra la voce *essenza* e quella di *esistenza*, alludova l'Allighieri, quando scrisse:

*Dunque all'essenza, ov'è tanto vantaggio,
Che ciascun ben, che fuor di lei si troa,
Altro non è, che di suo lame un raggio.*

Di fatto, secondo la nostra dottrina, l'*esistenza*, l'attributo, il fenomeno è realmente un raggio ed un'emanazione esteriore dell'*essenza*, la quale sola esprime e connota l'*oggettività* vera e reale, tanto di Dio, quanto delle cose tutte. In questo modo è

insieme. A suo luogo sarà dichiarato, come e perchè nelle cose tutte si distingua l'elemento numenico (*essenza*) e l'elemento fenomenico (*esistenza*). Allora il mio lettore dovrà vedere, che le cose tutte, da Dio alla materia, posseggono una vita *ignota, misteriosa, sovrannaturale*; poi posseggono una vita *esteriore, nota, chiara, naturale*; e che tra queste due vite vi ha una *vita mediana*, che ha insieme del misterioso e del chiaro, del sovrannaturale e del naturale, dell'interiore e dell'esteriore. Intanto, la voce *essenza* per me esprime la sintesi della realtà colle sue relazioni interiori; mentre la voce *esistenza* esprime la realtà colle sue relazioni esteriori.

chiaro, che la voce *essenza* connota realmente l'elemento più alto dell'*oggetto*; elemento, che l'umana ragione non vede; ma che *presente*, dover esservi in tutte le cose. Perciò mentre il vocabolo *esistenza* esprime il mondo della natura, mondo che nasce realmente e vien fuori da un centro più alto e arcano, il vocabolo *essenza* esprime il mondo stesso sovranaturale delle cose; il quale mondo, appunto è detto sovranaturale, perchè avanza la visione naturale del nostro intelletto (1). Che cosa adunque si vuole intendere sotto il vocabolo di *essenza*? Sotto il nome di *essenza* vuolsi intendere la *realtà* oggettiva, che come tale rimane ascosa, sovraintelligibile, impervia all'umana ragione. Si istituisca, di fatto, qualunque *giudizio*, e tosto si vedrà, che il *soggetto* del *giudizio*, come quello che non può essere veduto in se stesso, connota appunto quell'elemento sovraintelligibile, che io appello l'*essenza* della cosa. E siccome non v'ha *oggetto* che, in ordine allo spirito umano, non assuma questo aspetto *sovranaturale*, così è chiaro, che

(1) I teologi insegnano, che niuna mente finita potrà mai sfondare e comprendere tutta la divinità, ossia tutta l'*essenza* divina. Tuttavia, siccome l'*essenza* divina, in quanto ha voluto mediatamente manifestarsi in qualche suo raggio, si è fatta *esistenza* divina, ne venne che lo spirito umano vede, direi così, escir fuori l'*essenza* divina in un riverbero di sè, in un suo raggio esteriore, negativo, ombratile, in una emanazione, in un attributo, che è detto appunto *esistenza*. Perciò l'*essenza* è la vita interiore, vera, positiva delle cose; l'*esistenza* è la vita esteriore, ombratile, relativa, negativa delle cose. In questo senso S. Tommaso ha insegnato, che noi non vediamo mica la positività di Dio e delle cose, ma la loro negatività o il loro riverbero.

l'ordine *sovrannaturale* si allarga così, come l'ordine naturale (1). Quest'ordine sovrannaturale è così denominato, perchè nei termini *naturali* è impossibile, che lo spirito umano possa arrivarvi; dico, nei termini *naturali*, perchè quando l'uomo sarà effettivamente sublimato sino all'ultima sua perfezione sovrannaturale, allora potrà imparadisarsi nella visione immediata della *essenza* di Dio e delle cose tutte. Io credo di avere in questa guisa spiegato la vera origine dell'ordine *sovrannaturale*, il quale ordine, nel suo complesso, è maravigliosamente espresso dalla parola *essenza*. E qui amo di notare, che questa dottrina è letteralmente conforme a quella della Chiesa cattolica; la quale, infatti, insegna, che l'uomo, mentre dura in questo esilio, non può vedere l'*essenza* di Dio e delle cose tutte; la quale *essenza* sarà tuttavia veduta dal beato comprensore. Insomma, la dottrina cattolica dice, che in questa vita noi vediamo l'*esistenza*, gli attributi, i fenomeni delle cose; che non presentiamo anche l'*essenza* e la vita vera e reale; ma che noi non possiamo, in modo intuitivo, vederne l'*essenza* stessa, se non in Paradiso. *Videmus nunc per speculum, in aenigmate; tunc autem facie ad faciem.*

(1) Se tutte le cose hanno una vita sovrannaturale e una vita naturale, in ordine allo spirito umano, ne viene che la vita umana deve essa stessa indursi in una vita sovrannaturale (fede, Chiesa, grazia) e in una vita naturale (ragione, Stato, natura); le quali due vite, armonizzando insieme, danno la vita cristiana, che è il risultato appunto della fede e della ragione, della Chiesa e dello Stato, della grazia e della natura. La vita cristiana procede e spira imparzialmente dalla Chiesa e dallo Stato, dalla fede e dalla ragione. La fede è il principio della vita cristiana, la ragione è il mezzo. A suo luogo questa dottrina sarà posta in una bellissima luce.

Ho spiegato il valore della voce *essenza*, e ho, nello stesso punto, fatto conoscere l'origine vera di quell'ordine sovrannaturale, di che tutti gli uomini hanno un concetto. Debbo ora spiegare, che cosa si vuole intendere sotto il vocabolo di *esistenza*. Anzitutto io debbo notare, che se l'*essenza* teocosmica (per parlare della vita universalissima) non operasse in nessuna guisa sovra lo spirito umano; ossia se l'*essenza* teocosmica non si rivelasse in nessun modo allo spirito umano, certamente essa sarebbe morta del tutto, in ordine allo spirito umano; in quella guisa, che il centro si può dir morto, quando non si riverbera e non si riferisce verso la periferia (1). Egli è ben vero, che l'*essenza*

(1) Sotto il nome di *essenza* teocosmica voglio intendere la *realtà* universalissima delle cose, in quanto questa *realtà* possiede una *vita* misteriosa, ignota, inaccessibile allo spirito umano. In questa guisa è spiegata l'origine vera di quell'ordine sovrannaturale, in che l'uomo, per gratuito beneficio di Dio, fu locato. Voglio dire, che Iddio ha voluto, per pura sua beneficenza, elevare l'uomo così, che non solo vedesse delle cose l'ordine *naturale, esteriore, fenomenico*; ma vedesse (per *fidem*) anche l'ordine *sovrannaturale, interiore, numenico*. Quindi ogni cosa, ogni vero, ogni realtà si presenta davanti dallo spirito umano e come intelligibile e come sovraintelligibile. L'elemento intelligibile delle cose costituisce ciò, che noi diciamo l'ordine della *natura*; l'elemento sovraintelligibile costituisce ciò, che noi diciamo l'ordine della *grazia*. Perciò che fu una vera grazia l'elevazione dell'uomo alla *visione* della *essenza* delle cose. Cominciando dunque da Dio, e giù discendendo sino all'atomo, in ogni cosa vi ha un elemento filosofico o naturale, e un elemento teologico e sovrannaturale. E siccome l'esistenza è essa una vera emanazione e un attributo dell'*essenza*, così è chiaro, che la ragione è un raggio e un riverbero della fede. Del che anche si deduce, che come la fede è il principio della scienza umana, così la filosofia ne è il mezzo, mentre la teosofia, o la ragione cattolica ne è il fine. In una parola, senza un verbo divino, la ragione umana non avrebbe un assoluto valore.

teocosmica è in se stessa una vita pionissima; anzi è essa sola il vero e reale paradiso delle cose; ma dove essa non si rivelasse, e non si riferisse verso lo spirito umano, lo spirito umano non potrebbe vederla, e comunicare quindi con quella. Lo spirito umano, appunto è vivo, è una forza, una sostanza spirituale, in quanto a lui si rivela e si manifesta la *realtà* teocosmica. Ma qui vuolsi notare, che l'*essenza* teocosmica, volendosi rivelare all'uomo, essa può ciò ottenere con vari mezzi. Imperciocchè l'*essenza* teocosmica o si rivela in modo immediato, comunicandosi all'uomo immediatamente e nel centro di se stessa; e in questo caso creerebbe la vita *sovrannaturale* dell'uomo, e lo imparadiserebbe di botto. La ragione è, perchè in questo caso l'uomo vedrebbe immediatamente Dio e le cose tutte nell'*essenza*. E siccome il vedere Dio e le altre cose nell'*essenza*, costituisce il vero Paradiso dell'uomo; perciò io dico, che se la realtà teocosmica si rivelasse all'uomo nella sua *essenza*, in questo caso l'uomo sarebbe creato da Dio in un Paradiso immediato. Qui non è il luogo di cercare, se Dio avrebbe potuto creare l'uomo in questo stato d'immediata sovrannaturalità, e locarlo subito in Paradiso. Il fatto è, che, siccome noi ci troviamo in un mondo di infelicità e di miserie, così vuolsi tenere per certo, che Iddio non ha locato l'uomo in uno stato del tutto *sovrannaturale*; il che vuol dire, che l'*essenza* teocosmica non si è rivelata all'uomo in un modo *immediato*. O l'*essenza* teocosmica si rivela unicamente nell'esteriorità de'suoi raggi e de'suoi fenomeni; e una tale rive-

lazione dovrebbe dar luogo ad una vita puramente *naturale* per parte dell' uomo. Perciocchè, quando l' uomo prendesse delle cose i soli riguardi esteriori e le naturali parvenze, è chiaro, che esso sarebbe costituito in una vita puramente *naturale* e filosofica. La ragione è, che in questo stato lo spirito umano, non avendo sentore alcuno dell' *essenza* e della realtà oggettiva delle cose, dovrebbe per necessità rimanere pago e soddisfatto della visione *naturale* delle medesime. Quando Iddio avesse creato l' uomo in questo stato, esso avrebbe avuto una vita unicamente *naturale*, ma non avrebbe aspirato alla visione intuitiva di Dio e delle cose. O finalmente l' *essenza* teocosmica si vuole bensì rivelare all' uomo, ma solo in modo *mediato*, non *immediato*; e in questa ultima ipotesi, che è la reale, l' uomo deve rimanere costituito in uno stato, che media tra la pura *natura* e il puro *sovrannaturale*. Imperciocchè, in questo stato l' uomo, da un canto non è pago della *natura*, perchè presente il *sovrannaturale*; e dall' altro non è nell' attuale possesso del *sovrannaturale*, perchè solo lo possiede in modo *mediato*. Le cose, che dovrò fra breve soggiungere, daranno maggior luce a questi pensieri. Per ora voglio solo parlare della rivelazione naturale ed esteriore; in quanto questa è contraria affatto alla rivelazione interiore e sovrannaturale. Quando si ponga, che l' *essenza* teocosmica non voglia rivelarsi immediatamente all' uomo, e costituirlo così in un paradiso immediato e sovrannaturale, egli è necessario, che agisca e operi sull' uomo, uscendo essa stessa di quella vita e di quel paradiso mi-

sterioso, in che infinitamente gioiva; in quella guisa, che quando il raggio interiore, che s'impadrisce nel centro, vuol agire verso la periferia, e mostrarsi al di fuori, torna necessario, che si riveli esteriormente, correndo quella linea, che dal centro tiene alla periferia. Ora, che cosa è quest'uscita, questa nascita, questa natura, questo riverbero e questo rivelarsi esteriore, che fa l'essenza, se non l'esistenza? *L'essenza est; l'esistenza exit, et sistit.* L'essenza è l'unità del centro; l'esistenza è la varietà dei raggi esteriori, onde s'ammaia e si circonda l'essenza stessa. Perciò, mentre l'essenza è tutta interiore e sovranaturale, l'esistenza è tutta esteriore e naturale. Si faccia, di grazia, questo giudizio " lo spirito è intelligente " e tosto si vedrà, che l'essenza, che è espressa dal soggetto, si riverbera nell'attributo, che è veramente un raggio esteriore ed un'emanazione del soggetto stesso. Laonde l'essenza e l'esistenza si contraddicono così, come l'interiore contraddice all'esteriore, il sovranaturale al naturale, l'unità alla varietà, il centro al raggio, il tutto alle parti. In questo modo si conosce facilmente, perchè l'essenza costituisce realmente l'ordine sovranaturale, mentre l'esistenza costituisce l'ordine naturale delle cose. Imperciocchè l'essenza, non rivelandosi e non riferendosi immediatamente verso l'umana ragione, essa rimane inaccessibile, misteriosa, impenetrabile; e costituisco così un ordine di cose realmente sovranaturale e numenico. Siccome, tuttavia, l'oggetto esce del suo centro, nasce e apparisce al di fuori nell'esistenza,

così deve anche costituire un ordine *naturale* (1). Quest'ordine s'appella appunto *naturale*, perchè l'*oggetto*, pure rimanendo inaccessibile nel suo interiore domicilio, nasce tuttavia, vien fuori e si rivela in una varietà di fenomeni, di attributi e di parvenze verso lo spirito umano. Ma in quella guisa, che i raggi sono l'esteriorità e la rivelazione *naturale* del centro, e non sono il centro stesso; così l'*oggetto*, quando si riferisce verso l'uomo, non è più l'*essenza* una, immutabile, sovranaturale, ma invece essa è l'esistenza, l'appariscenza, la nascita, che fa l'*essenza* verso lo spirito umano. Del che è chiaro, che la ragione umana, nello stato in che si trova, vede bensì il paradiso *naturale* delle cose, ne vede cioè i riverberi e i fenomeni esteriori, ma non ne vede mai l'*essenza* e il Paradiso sovranaturale (2).

(1) Il vocabolo *esistenza* è la sintesi dell'avverbio *ex* e del verbo *stetit*. Quindi esprime propriamente la realtà, in quanto *agisce*; perciò che mentre il verbo connota la *realtà*, l'avverbio ne esprime l'uscita, il movimento, il passaggio, dal di dentro al di fuori. Con ciò voglio dire, che il vocabolo *esistenza* non significa il fenomeno isolato e quasi in aria; ma significa il fenomeno, in quanto esce della realtà e insiste nella realtà stessa.

2 Questa dottrina ci spiega, che gli *attributi* sono realmente raggi e le emanazioni esteriori, onde la *realtà* oggettiva delle cose si rivela e si manifesta al di fuori. Perciò è un fatto, che lo spirito umano, nella vita presente, vede bene le cose, ma vede esse cose, in quanto nascono da un *centro*, che esso non può vedere; esso vede le cose, ma le vede nelle loro emanazioni esteriori e *naturali*. Ed ecco perchè si appella *natura* questo mondo, che noi vediamo. Questo mondo *nasce* veramente da un *centro* o da un *cielo*, che noi amiamo bene di vedere; ma che tuttavia non vediamo. Laonde vuoi tenere per certo, che le cose tutte, da Dio alla materia, posseggono una vita *interiore*, per cui sono quello che sono; poi una vita *esteriore*, onde agiscono e si riverberano al di fuori; ma queste cose tanto meglio si comprenderanno, quanto più noi procederemo nello svolgimento gerarchico della nostra tela scientifica.

Abbiamo una prova di quanto io affermo nell'organismo dell'umano *giudizio*; mentre è certo, che in ogni *giudizio* l'umana ragione prende sempre l'*oggetto*, non mica in se stesso, (soggetto del giudizio) ma in quanto si fenomenizza e si rivela al di fuori (attributo del giudizio). Che cosa adunque si vuole intendere per *esistenza*? In quella guisa, che sotto il vocabolo di *essenza* si intende la realtà interiore, oggettiva, sovranaturale, che celsa e nasconde se stessa allo spirito umano; così, sotto quello di *esistenza* vuolsi intendere la realtà stessa esteriore, naturale, che uscendo di sè, come fa il raggio dal centro, si riferisce verso lo spirito umano. Del che è chiaro, che l'umana ragione non prende mica l'interiorità del raggio, ma la sua esteriorità; non prende mica la positività della cosa, e quello che è in se stessa, ma sì la sua relatività, e quello che essa non è; prende, insomma, il riverbero, il fenomeno, l'ombra, l'attributo, la parvenza delle cose, non mai la cosa in se stessa, il centro, l'essenza, il numeno. Sotto questo rispetto è verissima la sentenza di S. Tomaso, colla quale mantiene, che noi non vediamo di Dio quello che è, ma quello che non è. Vuolsi solo avvertire, che quello, che l'Angelico ha detto della divinità, vuolsi applicare, come dice Dionigi, alle cose tutte; perciocchè l'analisi del *giudizio*, e il testimonio dell'interiore coscienza ci ammoniscono, che lo spirito umano, nei termini *naturali*, vede l'agire che fanno le cose al di fuori, ne vede il loro apparire e le ombre riverberato; ma non vede quel *centro*, in

che s'infocano al di dentro (1). Il vedere la divinità nella sua *essenza*, il vedere l'angelo nella sua *essenza*, il vedere l'uomo nella sua *essenza*, il vedere insomma le cose in se stesse, dovrà costituire la vita paradisiaca. L'uomo, nello stato attuale, vede nascere e venir fuori, come da un centro oscurissimo, l'*esistenza*, e la vede come sorretta e sostenuta da una mano invisibile; vede, cioè, la natura universale, questo mondo di esistenze naturali, la divinità naturale, l'uomo naturale, il tutto naturale; ma esso non penetra e non può penetrare la divinità nella sua vita intima, l'uomo nella sua vita intima; il tutto nella sua vita intima e oggettiva. Io credo di avere sufficientemente dichiarato il valore della voce *esistenza*, e di aver trovato l'origine vera di quel mondo, che si appella comunemente naturale.

Rimane, ora, che io spieghi il vocabolo di *sostanza*. A ottenere il mio intento giova di osservare, che la vita *naturale* dell'uomo è perfetta in sè, ove non abbia un concetto dell'*essenza* delle cose. Ma noi abbiamo notato, che vi hanno due modi di conoscere l'*essenza*; o vedendola *immediatamente* in se stessa, o vedendola solo in modo *mediato*. Se Iddio avesse creato l'uomo in uno stato puramente sovrannaturale, in questo caso avrebbe rivelato se

(1) Qui dimora la ragione vera, perchè lo spirito umano, nei termini attuali, vede le cose tutte implicate e avvolte nell'ombra del mistero. Lo spirito umano vede, quasi dissi, la *natura* uscire da un centro oscuro, misterioso, inaccessibile. Voglio dire, che noi siamo spettatori continui della natura e del mistero, del chiaro e dell'oscuro, della filosofia e della teologia.

stesso, in modo immediato, allo spirito umano; il quale avrebbe, perciò, posseduto una vita del tutto paradisiaca e sovrannaturale. Ma il fato ci dimostra chiaramente, che l'uomo non fu creato da Dio in questa visione immediata dell'essenza delle cose, e nell'assoluta contentezza di sè. Rimane, adunque, che vediamo, quale sia la condizione, in che l'uomo fu da Dio creato. Il fatto stesso, e la critica delle umane facoltà ci conducono a concludere, che l'uomo fu elevato alla visione mediata dell'essenza; ossia che fu ordinato a vedere l'essenza, per mezzo della sostanza. Di fatto, se l'uomo fosse stato creato nella pura natura, in questo caso sarebbe stato pago della sua vita naturale, e non avrebbe avuto un concetto dell'essenza delle cose. Se, invece, Iddio lo avesse creato in uno stato del tutto sovrannaturale, in questo caso l'uomo sarebbe stato immediatamente imparadisato, e fatto beato nella visione immediata dell'essenza. Il fatto, invece, è che l'uomo, da un lato, non vede l'essenza delle cose, e dall'altro desidera ardentemente di vederla. Il che prova, che esso fu realmente creato in uno stato, che media e ondeggia tra il naturale e il sovrannaturale; ossia fu creato in uno stato, in che le cose a lui non si rivelano come *essenza*, nè come semplice *esistenza*. I modi, gli attributi, i fenomeni, la natura danno luogo all'*esistenza*; l'*essenza* è costituita da quelle relazioni affatto interiori e inaccessibili all'umana ragione; la *sostanza* invece esprime la realtà, in quanto sosta tra una vita del tutto sovrannaturale, e una vita del tutto naturale. E perchè questa cosa meglio si comprenda,

pogniamo questo *giudizio* " il sole è luminoso ". In questo *giudizio*, il *sole*, che è il soggetto della proposizione, connota l'*essenza*, che è misteriosa o sovrannaturale; l'attributo *luminoso* esprime l'*esistenza*, che è il fenomeno, onde il soggetto *sole* si rivela e si riverbera al di fuori. Il verbo è connota invece la sintesi e la copula, che corre tra l'*essenza* e l'*esistenza*. Diffatto la *sostanza* è quel punto, in cui si uniscono l'*essenza*, che vuole estrinsecarsi, e l'*esistenza*, che vuole intrinsecarsi. La *sostanza* non è una vita unicamente *sovrannaturale*; nè è una vita unicamente *naturale*; ma è una vita mediana e sintetica tra l'una e l'altra; di guisa che si può stabilire, che l'uomo, essendo stato da Dio creato in questa vita mediana, deve bensì possedere una vita *naturale*; ma questa vita naturale, come quella, che ha un concetto mediato dell'*essenza* e della vita sovrannaturale; non può rimanere paga del mondo della natura. Perciò a chi mi interrogasse, se lo spirito umano, nello stato attuale, prende il suo *oggetto*, io dovrei rispondere, che lo spirito umano non prende il suo oggetto, come *essenza*; che lo spirito umano non prende il suo oggetto, come semplice *esistenza*; ma che lo spirito umano prende il suo oggetto, in quanto è *sostanza*. La ragione di ciò è chiara; per ciò che il fatto ci apprende, che l'uomo, nello stato presente, non vede l'*essenza* delle cose (soggetto del giudizio); che l'uomo non è pago dell'*esistenza* delle cose (attributo); che l'uomo presente l'*essenza* delle cose (verbo). Diffatto nel *verbo* de'suoi giudizi, l'uomo è avvertito, che l'*attributo* esce di un

centro, che esso non può, è vero, conoscere in modo positivo; ma che tuttavia presente dover essere ad ogni modo. Di fatto, quando io dico » il sole è luminoso » in questo *giudizio*, la mia ragione vorrebbe dire, che cosa è questo *sole*; ma non potendo ad ogni modo riuscire a tanto, termina con dire che » il sole è... è... è... luminoso ». Del che si scorge, che l'umana ragione dice delle cose la vita *naturale* e *fenomenica*; e *presente* delle cose la vita vera e oggettiva. Ma, siccome questa vita vera e oggettiva è solo presentita, così l'umana ragione non può mai dare delle cose le reali definizioni. L'umana ragione definisce le cose dall'agire, che fanno al di fuori; non mai da ciò che esse sono al di dentro. E chi è, che possa dire ciò, che è una cosa qualunque in se stessa? Niuno conosce Dio, fuorchè lo spirito di Dio, dice la Scrittura; e quello, che in modo eminente si mantiene di Dio, si trasferisca a tutte le cose; perciocchè è cosa di fatto, che l'uomo, in questo mondo, non conosce in modo positivo l'*essenza* delle cose. Del che è chiaro, che il modo in che l'uomo vede le cose, è veramente mediano e sintetico tra la pura *essenza* e la pura *esistenza*. Non è pura *essenza*, perchè come tale è impervia affatto all'umana ragione; non è semplice *esistenza*, perchè realmente esso ha un concetto dell'*essenza*. Questo punto mediano è ciò, che io appello *sostanza* (1). Che cosa adunque

(1) Il vocabolo *sostanza* connota la *realtà* in modo universalissimo, senza determinare, se sia *interiore* o *esteriore*. Perciò, se è vero, che l'uomo vede le cose, in quanto sono *sostanze*, ne viene per legittima

è la *sostanza*? È forse l'*essenza*? Non già, perchè ad ogni modo esce di sè, e si rivela in qualche modo. È forse l'*esistenza*? Neppure, perchè abbraccia anche e comprende il concetto stesso di *essenza*. È forse l'*essenza* e l'*esistenza* insieme? Ma questo non può essere, perchè elleno fanno bensì una sintesi, non mica una collezione. La *sostanza*, propriamente parlando, è un'*essenza* che si estrinseca, è un'*esistenza* che si intrinseca; è insomma quel punto medio, in che l'*essenza* uscendo, e l'*esistenza* entrando, s'incontrano e si combaciano. Il che vuol dire, che l'umana ragione afferra il suo oggetto, nè come del tutto sovranaturale (*essenza*), nè come del tutto naturale (*esistenza*), ma lo coglie in uno stato, che è medio tra l'uno e l'altro. L'oggetto, considerato in quello stato, prende il nome di *sostanza*; perchè realmente sosta, bilica, ondeggia tra l'*essenza* e l'*esistenza*. Che cosa è adunque l'uomo in questa vita media? L'uomo, nella vita media, è un soggetto, che, essendo insoddisfatto della sua vita puramente naturale, deve nutrire un desiderio ardentissimo dell'ordine sovranaturale. In questo stato la vita naturale non è mica annientata; ma essendo la vita naturale elevata ad

conseguenza, che esso dall'un canto deve negare di trovarsi in uno stato puramente *naturale*; perciò che il vocabolo *sostanza* suona di più che la semplice *esistenza*; e dall'altro non può in modo definito determinare, in che consista la vita *oggettiva* delle cose; perciò che sta in fatto, che il vocabolo *sostanza* non comprende e non abbraccia l'*essenza* delle cose. Voglio dire, che se l'uomo in questa vita vede le cose, come *sostanze*, per una parte sa di certo, che questa vita *interiore* e oggettiva delle cose ci deve essere; e per l'altra non può dire, in che consista.

un mondo superiore, non può più rimanere paga del mondo dei fenomeni e degli attributi; ma deve desiderare di possedere quella vita sovranaturale, che in modo mediato si è a lui rivelata. Di qui quel desiderio di sovranaturalità, che è in tutti gli uomini; di qui quell'impeto gagliardo verso l'*essenza* delle cose; di qui quei conati continui e generosi di rompere i cancelli della natura, e di pervadere l'intimo midollo e l'*essenza* di tutte le cose. Se l'uomo possedesse una vita puramente naturale, (*esistenza*) sarebbe pago e soddisfatto del paradiso della natura, e non potrebbe più oltre desiderare. Se l'uomo possedesse una vita del tutto sovranaturale; (*essenza*) in questo caso vedrebbe le cose immediatamente in se stesse, e sarebbe pienamente beato. In quella vece, possedendo l'uomo una vita media, (*sostanza*) non può riposare e quietare in sè, se non adempie a quel desiderio di sovranaturalità, onde è necessariamente travagliato. Intanto la vita naturale dell'uomo, nella struttura dell'umano giudizio, è espressa dall'*attributo*; la vita sovranaturale dell'uomo è espressa dal *soggetto*; la vita media è espressa dal *verbo*; il quale connota sempre l'oggetto, in quanto è *sostanza*. Qui è la ragione intrinseca, perchè il verbo *essere*, che è l'unico verbo propriamente detto, si dice verbo *sostantivo*; perciò che il verbo esprime sempre l'oggetto, in quanto sosta tra una vita del tutto impervia e sovranaturale, e una vita del tutto fenomenica e naturale.

Intanto, dalle cose dette si deriva, che la scienza umana è sempre la sintesi della cognizione natu-

rale e della sovranaturale; in quella guisa stessa, che la vita umana è la sintesi dello spirito e del corpo umano. E perchè questa cosa meglio si comprenda, mi farò a spiegare, che cosa si deggia intendere per cognizione naturale; che cosa per cognizione sovranaturale; e che cosa per cognizione sintetica. La cognizione naturale è quella, che nasce dal vedere, che fa l'umana ragione, per virtù propria, l'oggetto, non mica in sè, ma nel suo agire esteriore, ne'suoi riverberi, ne'suoi attributi, ossia nell'*esistenza*. Questa cognizione può essere rassomigliata alla vista di colui, che guarda le stelle a occhio nudo; le stelle, in questo caso, non sono che piccoli globetti, pressochè impercettibili. E qui vuolsi avvertire, che la filosofia, in quanto è una scienza speciale e distinta dalla teologia, si aggira appunto intorno al mondo delle cognizioni naturali; perciocchè la filosofia, con tutti i conati, che ha fatto, che fa, e che farà, non potrà mai arrivare a comprendere la realtà oggettiva delle cose. Laonde il soggetto speciale della filosofia è la realtà esteriore, è il mondo fenomenico, è l'*esistenza* delle cose. Ma la cognizione umana termina forse nel naturale? Se la cognizione umana terminasse nel naturale, bisognerebbe credere, che Iddio avesse creato l'uomo per modo, che prendesse delle cose i soli fenomeni e le naturali parvenze. In questo caso, l'uomo si rimarrebbe pago di questa cognizione, e non cercherebbe più innanzi. Laonde per lui non vi sarebbe ombra di mistero; ma dappertutto vi sarebbe una luce e un'evidenza maravigliosa. Ma tale certamente non è lo stato, in che

Iddio ha voluto creare l'umanità. Imperciocchè è un fatto, che lo spirito umano, oltre al lume naturale, onde vede le cose nei loro attributi, presente esso stesso, e si accorge nel *verbo*, che l'attributo delle cose nasce da un centro, che non vede bensì, ma che pure vorrebbe vedere. Voglio dire, che l'umana ragione vede le cose, non solo come semplici esistenze, ma vede le cose, come sostanze; il che, in altri termini, significa che l'umana ragione non è paga dell'elemento naturale, ma aspira e gravita verso il sovrannaturale. Intanto, se è vero, che un mistero universale occupa la natura; se è vero, che questo mondo naturale non ci appaga e non ci contenta; se è vero, che da per tutto noi vediamo tenebre e caligine; se è vero, che quanto più apprendiamo, tanto più amiamo di apprendere; se è vero, che il nostro cuore non può mai dire » basta » egli è giuocoforza di confessare, che l'uomo non si trova in una condizione puramente naturale; ma che esso fu elevato a un ordine di cose più alto e più celeste; ossia che esso fu elevato a un ordine sovrannaturale. Invano, adunque, il razionalista vorrebbe concludere lo spirito umano nell'umile cerchia della natura; perciocchè, sebbene l'intelletto umano conosca tutto il mondo naturale, da Dio alla materia; sebbene la volontà umana possenga tutti i beni naturali; è un fatto, tuttavia, che le facoltà dell'uomo non rimangono soddisfatte; ma sospirano e gravitano verso un mondo sovrannaturale, che in modo positivo non possono comprendere. Intanto questa relazione assoluta che ha

l'umana ragione verso il sovrannaturale, è ciò, che io appello cognizione sintetica, la quale cognizione nasce dal riferirsi, che fa l'umana ragione verso il suo oggetto, in quanto essa si accorge di non poterlo intendere in tutta la sua conoscibilità. Se i filosofi avessero tenuto conto di questo lume sintetico, che è nell'umana ragione, essi avrebbero prima d'ora trovato il vincolo armonico dell'ordine sovrannaturale coll'ordine naturale. Il lume sintetico, onde è dotato lo spirito umano, vuol essere rassomigliato all'occhio di colui, che vedendo una stella col telescopio, si accorge che essa è di una grandezza molto maggiore, che non è quella, che esso ha vedute ad occhio nudo. Intanto se è vero, che l'uomo ha un concetto del mistero e del sovrannaturale, convien confessare, che oltre al lume naturale, esso è dotato anche di un lume sintetico; ossia è dotato di un lume tale, per cui s'accorge, che l'oggetto in che esso si esercita, può essere conosciuto in modo più perfetto. Questo lume sintetico tiene, in ordine all'occhio della mente, quel luogo, che occupa il telescopio, in ordine all'occhio dell'astronomo; e in quella guisa, che questo strumento avverte colui che osserva, che la stella è molto maggiore, che non apparisce a occhio nudo, e che quindi la sua visione naturale è molto minore del vero; similmente il lume sintetico ci fa avvertiti, che noi non prendiamo il tutto delle cose, e che, ad avere una cognizione perfetta, è mestieri di vedere, in qualche guisa, quell'essenza, che non possiamo vedere. In questo modo il lume sintetico, che è espresso nel *verbo*

degli umani giudizi, è veramente il telescopio dell'anima, e costituisce così quel criterio primo, quell'assioma universale, quel tipo supremo, che ci guida, in tanta discrepanza d'opinioni scientifiche, a cercare quell'ordine sovranaturale, senza del quale le nostre cognizioni non hanno la pienezza della loro vita.

Perciò errano grandemente i filosofi, quando si avvisano di fondare la scienza umana sovra di un principio unicamente razionale; perchè un principio razionale non può comprendere quel mondo sovrarazionale, di che sentiamo noi stessi di aver bisogno. Per la identica ragione, errano anche quei teologi, i quali credono, che convenga di separare affatto la teologia dalla filosofia; perchè, in questo caso, è impossibile di fornire una spiegazione al mondo della natura. Oltre di ciò, siccome l'essenza non si esplica e non si fa parvente, che per l'esistenza; così la teologia, ad esplicare tutte le sue bellezze e tutte le sue gemme nascose, ha bisogno della filosofia; alla quale sola appartiene il dedurre ed estrinsecare, nel mondo della scienza, i veri rivelati. Intanto vuolsi tenere per fermo, che, siccome l'uomo fu costituito in uno stato, che media tra la natura e il sovranaturale, così esso deve possedere un lume universale così, che possa comprendere sotto da sè tanto i veri razionali, quanto i veri sovrarazionali. E questo lume universale è appunto il *presentimento*, che noi abbiamo della sovrannaturalità delle cose. Imperciocchè questo *presentimento* non è del tutto sovrarazionale, mentre l'umana ragione si accorge essa stessa della vita

sovrannaturale; e non è una semplice visione razionale, perchè in realtà essa non vede, che cosa sia questa vita sovrannaturale. Il *presentimento*, di che parliamo, bilica e ondeggia tra la vita *naturale* e la *sovrannaturale* così, che ne è la perfetta equazione e la sintesi adeguata; e perciò questo lume *sintetico* tanto si accomoda ai veri dell'ordine naturale, quanto a quelli dell'ordine sovrannaturale. Intanto questo lume sintetico deve mirabilmente giovare, perchè si cessino gli estremi sofistici di un puro *naturalismo*, e di un puro *sovrannaturalismo*. Quando altri non volesse riconoscere nell'uomo, che il semplice lume razionale, costui non potrebbe ottenere una vera scienza umana; la quale ad essere tale, deve anche comprendere i veri sovrarazionali. Quando invece volesse solo muovere da un lume rivelato e sovrarazionale, a filo di logica, dovrebbe annientare la natura, e fare della scienza umana un mistero universale. L'eresia pelagiana, che fu poi scimiottata da Cartesio, incarna il primo eccesso: l'eresia luterana, che è imitata dagli scettici, esprime e connota il secondo eccesso.

Ho parlato finora della cognizione naturale e sintetica; rimane, che io parli della cognizione sovrannaturale. Imperciocchè, non è dubbio, che in ogni giudizio umano, oltre all'*attributo* e al *verbo*, vi è anche il soggetto, nel quale viene espressa l'*essenza* e la vita sovrannaturale delle cose. Che cosa adunque si vuole intendere per cognizione sovrannaturale? La cognizione sovrannaturale è quella, che nasce dal vedere, che fa l'umana ragione, le cose in se stesse. Questa cognizione si appella

sovrannaturale, perchè, difatto il vedere le cose in se stesse, avanza la facoltà naturale dell'umana ragione. Ma qui vuolsi accuratamente avvertire, che v'hanno due modi di conoscere le cose in se stesse, e nella propria *essenza*, i quali due modi si debbono attentamente distinguere. Il primo modo consiste nel vedere le cose immediatamente in se stesse, e nella loro realtà oggettiva (*facie ad faciem*). Quando l'uomo possedesse questa visione, allora avrebbe una cognizione sovrannaturale e immediata delle cose. E questa è la cognizione sovrannaturale, riservata al beato comprensore. L'altro modo di cognizione sovrannaturale consiste nel vedere le cose, non mica immediatamente in se stesse; ma nel vederle in modo mediato; ossia nel vederle in un lume sovrannaturale di fede, che mi accerti in modo infallibile, che il fenomeno che io veggo col lume naturale, si appunta realmente nella corrispondente realtà oggettiva. Ora è certo, che nella vita presente noi non vediamo già l'*essenza* delle cose in modo immediato e diretto; quando le vedessimo, noi saremmo imparadisati, e non patiremmo in noi stessi tante battaglie e tante discrepanze d'opinioni; e, quello che è più, non andremmo soggetti a tante infelicità e a tanta inquietudine di desiderii (1). Perciò noi possiamo

(1) La ragione, perchè non vediamo le cose in sè, sta in ciò, che l'*essenza* non si rivela mica *immediatamente*, ma solo *mediatamente*, come abbiamo veduto. La rivelazione *mediata* fa sì, che noi desideriamo di vedere l'*essenza*, ma non fa, che la vediamo. In questo modo si accende in noi il desiderio della *fede*, la quale è, perciò, una condizione essenziale dello stato, in che Iddio, ha voluto creare

stabilire come un assioma, che l'uomo, in questa vita, non può possedere una scienza realmente perfetta. Imperciocchè la scienza perfetta accusa la visione immediata dell'essenza delle cose. La scienza perfetta, sotto questo rispetto, sarà propria del Paradiso, dove vedremo direttamente l'intima *essenza* delle cose (*tunc videbimus sicuti est*). Ma siccome l'uomo, volere o non volere, presente l'essenza, è pure necessario, che di questa *essenza* venga accertato. Perciò non potendo in nessuna guisa l'uomo viatore prendere l'essenza in se stessa, nasce una necessità assoluta, che esso sia dotato di un lume sovranaturale di fede, in grazia del quale sia infallibilmente accertato, che alla realtà fenomenica (*esistenza*) che vede, corrisponde quella realtà numenica, che esso non vede, ma che ha bisogno di vedere. Del che è chiaro, che la scienza, che possiamo avere in questa vita, è solo di fede (*nunc ex parte cognoscimus, et ex parte prophetamus*); e vuolsi appunto rassomigliare a quella di colui, che vedendo la stella col telescopio, e accorgendosi, che essa è maggiore di quello, che apparisce a occhio nudo, crede, che ha realmente quella grandezza, che è attestata dall'astronomo. Con ciò voglio dire, che l'analisi dell'umano giudizio, e la critica accurata delle umane facoltà, ci conduce a questo felice risultato, ed è, che l'uomo, nella condizione in

l'umanità. Non avendo Iddio voluto rivelarsi immediatamente, tornò necessaria una rivelazione mediata, o di fede; il che, in altri termini, vuol dire che, se non si può vedere quell'essenza di che abbiamo un vero bisogno, bisogna credere in una parola infallibile a questa *essenza* delle cose.

che si trova, ha un assoluto bisogno della fede, la quale, perciò diviene la condizione *sine qua non*, della scienza stessa.

Questa conclusione non potrà piacere al filosofo puro; ma noi seguitiamo la nostra strada, e non guardiamo ai pregiudizi del volgo filosofico. La nostra argomentazione è rigorosa e matematicale, e si fonda essa sulla struttura dell'umano giudizio, sul fatto vivo e concreto dell'umanità, sulla necessità di credere che è in tutti gli uomini, e sulla coscienza interiore, che ci attesta, che l'umana ragione non può invadere l'essenza delle cose. Di fatto, se per l'una parte è cosa certa, che noi non vediamo le cose immediatamente in se stesse; se per l'altra è anche cosa certa, che noi non siamo paghi di vederle solo nei loro fenomeni, e che desideriamo ardentemente di perfezionare la nostra cognizione naturale, rimane, che ad avere una scienza verace, noi veniamo accertati, per mezzo di un lume sovranaturale, e di un verbo infallibile, che alla nostra cognizione naturale corrisponde la realtà oggettiva delle cose; in quella stessa guisa, che l'ignorante d'astronomia autentica la sua cognizione telescopica, colla parola dell'astronomo. A rinnegare la necessità assoluta di un lume sovranaturale, è mestieri di dimostrare l'uno di questi due estremi; cioè, o che l'uomo si trova attualmente in Paradiso, e che vede le cose *faciem ad faciem*; e in questo caso sarebbe assurda la fede; o che l'uomo possiede unicamente una vita naturale; e in questa ipotesi sarebbe pago di una cognizione schiettamente naturale. Ma posto, che

realmente la vita umana bilichi e ondeggi tra la natura e il sovrannaturale, deriva in modo apodittico, che la ragione umana, se vuole possedere una vera scienza, deve vedere in un lume infallibile, che la sua cognizione naturale non è destituita del suo fondamento oggettivo. Io non so, se il mio lettore ha potuto formarsi un concetto chiaro della critica, che io vo facendo delle facoltà umane. Io per me mi sento rigorosamente condotto a questa consolante conclusione, che, cioè, nello stato presente dell'umanità, tolta la fede, è impossibile la scienza, prendendo questo vocabolo nel senso rigoroso. E perchè la cosa si faccia più chiara cogli esempi, pogniamo questo *giudizio* » i corpi sono esistenti ». In questo *giudizio* la mia ragione vede chiaramente l'attributo *esistenti*; ossia la mia ragione vede i corpi, in quanto agiscono al di fuori: oltre a ciò la mia ragione si accorge nel *verbo*, (cognizione sintetica) che l'*esistenza* non è il tutto dei corpi. Perciò ama di sapere, se veramente alla vita naturale, che si mostra nell'*attributo*, corrisponde la vita vera, che in modo generico essa presente nel verbo *sono*. Imperocchè nel *verbo* la ragione umana presente bensì questa cosa in modo negativo; ma non la vede in modo positivo; perchè è un fatto, che essa non conosce i corpi nell'intima loro *essenza*. Del che avviene, che l'umana ragione, in grazia del presentimento che ha dell'*essenza* dei corpi, può bene negare contro qualunque volesse dire, che l'*esistenza* non esce di un soggetto; ma intanto non vedendo, che cosa sieno i corpi in sè, essa

non può affermare in modo positivo e determinato l'*esistenza* stessa dei corpi; la quale solo allora potrà essere affermata in modo positivo, quando, in grazia di un lume sovranaturale e infallibile, conosca l'*essenza* o realtà oggettiva dei corpi stessi. In una parola, siccome l'*esistenza*, la natura, il fenomeno si riferisce, come in centro, nell'*essenza*, nel numeno, nella realtà oggettiva, è impossibile che l'umana ragione affermi positivamente l'ordine naturale (che in sè non è apodittico), senza che vegga in qualche modo l'ordine numenico e sovranaturale. E siccome l'umana ragione, nello stato viatorio dell'umanità, non può vedere, in modo determinato, la vita sovranaturale delle cose; perciò è mestieri, che la vegga in modo mediato, ossia *per lumen fidei*. Ed è in questo senso, che io dico, essere la fede una condizione essenziale della scienza umana. Vuolsi, adunque, conchiudere, che l'unica cognizione sovranaturale possibile, in questo mondo, è quella della fede; senza della quale vi può ben essere una cognizione naturale e filosofica; ma essa non potrà mai dirsi assoluta e apodittica, come quella, che non ha sfondato l'intima *essenza* e oggettività della cosa.

Ma esiste forse, nello stato presente dell'umanità, questo lume sovranaturale di fede, mercè del quale possa l'uomo affermare in modo positivo, che il fenomeno che esso vede, trova la sua perfetta corrispondenza in quel numeno, che esso presente bensì, ma che, tuttavia, non può vedere? L'analisi dell'umano giudizio, e la critica delle umane facoltà, ci dovranno condurre a confessare, che lo spi-

rito umano, considerato in se solo, manca di quel lume sovranaturale di fede; di guisa, che esso presente bensì il numeno e la realtà oggettiva delle cose, ma nel fatto è destituito di ogni mezzo, onde poter affermare, in modo positivo, la corrispondenza, che è tra il fenomeno e il numeno, tra il predicato e il soggetto, tra l'esistenza e l'essenza. Emmanuele Kant, vedendo l'impossibilità, che è nell'uomo, di affermare il numeno, conchiuse che non v'ha altra scienza, che la naturale o fenomenica, e che, oltre al fenomeno, tutto è irrazionale. I razionalisti moderni, seguendo le orme di Kant, vivono nella persuasione, che è impossibile una scienza verace, e che quindi non si può ammettere, che una scienza di ombre e di fenomeni. Noi, invece, movendo dalla premessa medesima di Kant, vogliamo dimostrare, che il mondo numenico, appunto perchè è presentito fortemente dallo spirito umano, non può non essere; e che perciò, se l'uomo attuale non può vedere l'armonia positiva, che è tra quel fenomeno che vede, e quel numeno che non vede, bisogna conchiudere, che l'uomo attuale si trova in uno stato d'infermità e di caduta di sovranaturale. E qui vuolsi avvertire, che la teorica del Kant è, essa stessa, una bella prova dello stato di caduta, in che si trova attualmente l'umana ragione. Imperciocchè, appunto il Kant ha negato la possibilità di una scienza verace e numenica, in quanto ha esso stesso riconosciuto l'impossibilità, in che si trova l'umana ragione di raggiungere quell'ordine numenico e sovranaturale, senza di cui il Kant ha creduto, non potersi avere una scienza

legittima e verace. Del che è chiaro, che il Kant, non altrimenti che gli scettici rigorosi, ha col suo sistema confessato, per modo indiretto, lo stato d'infermità e di caduta, in che si trova l'umanità intiera. Che cosa, di fatti, è lo scetticismo in generale, se non il sentimento dell'impotenza dell'umana ragione? Ma è bene, che questa tesi sia posta in tutta la sua luce, e che vediamo, come realmente l'umanità si trovi in uno stato d'infermità e di caduta sovranaturale.



CAPITOLO SECONDO

Caduta dell'umanità: in che consiste questa caduta:
spiegazione scientifica della medesima: necessità
di una redenzione vitale e scientifica dell'umanità.

Il problema scientifico, come ho notato innanzi, consiste nel poter dimostrare la possibilità del passaggio dal fenomeno al numeno, dall'attributo al soggetto, dalla realtà esteriore alla realtà oggettiva delle cose. Se questo passaggio è possibile, la scienza umana è verace e apodittica; se invece la ragione umana non può fare questo passaggio, allora vuolsi accettare un puro razionalismo, nel senso di Emmanuele Kant; e quindi si deve ridurre lo scibile umano alla cerchia del fenomeno e dell'apparenza. In questo modo siamo giunti al nodo gordiano della questione: risolto il quale, noi procederemo innanzi colla massima sveltezza. Io avea avvertito, che la critica delle umane facoltà deve,

quasi per mano, condurci a quel Cattolicismo, che, come vedremo, costituisce la filosofia viva e concreta dell'umanità. Ora è il tempo di mantenere la data parola, e di apprendere, che in realtà lo spirito umano, nello stato in che si trova, non può da se solo operare il passaggio, di che ho parlato; e che perciò, dove non vi avesse una parola rivelata e sovranaturale, sarebbe impossibile, che l'uomo possedesse una scienza verace e oggettiva.

A procedere con maggiore chiarezza in così grave ricerca, gioverà che io dichiaro di nuovo, che cosa si vuole intendere per verità razionale; che cosa per verità sintetica; che cosa, finalmente, per verità sovrarazionale. Le cose dette ci apprendono, che per verità *razionale* io intendo tutto ciò, che l'umana ragione può conoscere per virtù propria; e questa verità, nell'organismo dell'umano giudizio, è espressa dall'attributo. Io dico, poi, verità *sintetica* quell'ombra di mistero, che accompagna tutte le verità razionali. Di fatto, noi abbiamo veduto, che l'umana ragione, mentre intende una realtà nel suo lato naturale e fenomenico, si accorge essa stessa di non intenderla nel suo elemento numerico e oggettivo. Intanto, questo presentimento del mistero, che è nell'umana ragione, costituisce quella verità, che si appella *sintetica*. Imperciocchè questa verità, per l'una parte, non si può dire razionale, perchè, in realtà non è veduta dall'umana ragione; e, per l'altra, non si può dire sovrarazionale, perciò che essa stessa l'umana ragione ne ha un concetto e un sentore. Rimane adunque che questa verità sia realmento *sintetica* e media, e partecipi in modo

eguale del razionale e del sovrarazionale (1). La verità *sintetica*, nell'organismo dell'umano giudizio, è sempre connotata dal verbo, il quale è veramente la sintesi e la copula armonica del soggetto e dell'attributo. Dico, finalmente, verità *sovrarazionale* quella, che non può essere, in nissuna guisa, compresa dall'umana ragione; e che, quindi, deve essere dichiarata e specializzata da un Verbo divino e infallibile. Questa verità sovrarazionale, nell'organismo dell'umano giudizio, è sempre espressa dal soggetto; il quale connotando l'*essenza* delle cose, e questa non potendo essere immediatamente veduta dall'umana comprensiva, rimane che sia creduta in un Verbo infallibile e divino. Così, quando io dico » lo spirito è intelligente » l'attributo di questo *giudizio* esprime la verità *razionale* il verbo ne esprime la verità *sintetica*; il soggetto finalmente connota la verità *sovrarazionale*. E siccome l'umana ragione, da se sola, non può comprendere lo spirito umano in sè; così è necessario, che una parola divina la assicuri, che realmente l'attributo *intelligente* conviene collo *spirito umano* soggetto (2). A comprendere meglio questa cosa,

(1) Questa verità *sintetica* può dirsi mistero naturale; perciò che questa verità è insieme mistero e natura. È mistero, in quanto la ragione non può comprenderla in modo determinato; ed è natura, in quanto è essa stessa la ragione, che si accorge, esservi nelle cose tutte un mistero.

(2) È chiaro, che mentre l'umana ragione rimane in se sola, non potrà mai essere accertata, che l'attributo convenga adeguatamente col suo soggetto. La ragione è, perchè lo spirito umano non può vedere il soggetto in se stesso; e quindi non può affermarlo in modo positivo. Lo spirito umano, in grazia del verbo, può bene

gioverà, che io mi spieghi con un esempio sensibile. Se io veggo una stella a occhio nudo, questa visione mi rappresenta la cognizione naturale, e quindi la verità razionale; perciò che io ho visto la stella colla virtù naturale dell'occhio. Se, invece, io veggo la stella modesima col telescopio, questa visione mi rappresenta la verità sintetica; perciò che questa visione mi avverte, che la stella, in realtà, ha una grandezza molto maggiore, che non è quella, che apparisce all'occhio naturale. Se, finalmente, l'astronomo, con un'autorità che io tengo per infallibile, mi determina e mi concreta la reale grandezza della stella, la fede che io presto alla parola dell'astronomo, mi rappresenta la verità sovrarazionale.

Veniamo ora al nostro caso. È un fatto, che nello stato attuale, lo spirito umano, anzitutto, vede la

negare contro chi non volesse credere, che l'attributo esce di un soggetto; ma non può dire, che cosa sia quel soggetto in sè. Perchè l'umana ragione possa anche affermare, è mestieri che in qualche modo vegga l'oggetto stesso in sè. E siccome in questa vita non può vedere l'oggetto in sè immediatamente, è d'uopo che lo vegga in modo mediato; cioè mediante una parola sovrannaturale, o interiore o esteriore. Questa parola è dovuta essere interiore nell'uomo tipico, come vedremo; ma essa è poi dovuta essere esteriore, dopo la caduta adamitica. Vuolsi, tuttavia, fare un'avvertenza importante, ed è che, siccome il soggetto esprime l'*essenza*; e siccome l'*essenza* è essa stessa il fondamento dell'*esistenza* e del fenomeno; così, non è maraviglia che nell'*essenza* si ponesse da molti l'evidenza, la specie, e ciò che prima cade nell'intelletto umano. E la cosa è realmente così; perciò che lo spirito umano corre subito all'*essenza* delle cose, che è il principio e il fondamento del fenomeno e del razionale; e ciò, perchè l'intelletto umano ha esso stesso un presentimento di questa *essenza*, nel verbo de'suoi giudizi.

realità naturale e fenomenica. È anche un fatto, che lo spirito umano presente la realtà sovrannaturale; perciò che si accorge esso stesso nel verbo, che l'attributo nasce da un centro, che esso non vede, ma che ama di vedere. È finalmente un fatto, che lo spirito umano non può vedere quella realtà sovrannaturale, di che esso ha un risentito presentimento. Questa premessa ha per noi un valore assoluto, come quella che risulta dalla critica delle umane facoltà, e dalla testimonianza irrecusabile della interiore coscienza. Ora da questa premessa nè disputata, nè disputabile, io induco una conseguenza, che costituisce tutto il fondamento del mio sistema. La conseguenza, che io induco è, che se l'uomo attuale, oltre alla visione dell'ordine naturale, ha il presentimento deciso di un ordine sovrannaturale, che tuttavia non può raggiungere, è necessario di conchiudere, che l'uomo attuale si trova in uno stato di caduta sovrannaturale; e che perciò, quando esso si trovava nel suo stato tipico e normale, tanto doveva conoscere la realtà sovrannaturale, quanto nello stato attuale la presente e la desidera. Voglio dire, che se l'uomo attuale, oltre di vedere l'*esistenza* delle cose, ha un concetto dell'*essenza* delle medesime, vuolsi per necessità conchiudere, che l'uomo attuale, poichè non può in nessuna guisa conoscere questa *essenza*, si trova realmente in uno stato d'infermità sovrannaturale.

Questa conseguenza, come quella che si induco in modo assoluto da una premessa evidente, ha per me un valore eguale a quello delle matematiche. Di fatto, il fine della sillogistica essendo

la scoperta di un termine ignoto, fatta col mezzo di due termini noti, questa scoperta è sempre valida, o sia che si faccia per sillogismi deduttivi, procedendo dalla causa all'effetto, e dal positivo al negativo; o sia che si faccia per sillogismi induttivi, ascendendo dall'effetto alla causa, e dal negativo al positivo. La invalidità della sillogistica allora solo si verifica, quando o si pongono più o meno termini di quello, che sono necessari, o quando si pone come termine noto, quello che è ignoto. Quando non si diminuisca, o non si ecceda il numero dei termini, e quando si ponga il termine più noto nella maggiore, e il meno noto nella minore, e il termine ignoto nella conclusione del sillogismo, l'argomentazione è sempre valida. La ragione sta in ciò, che il sillogismo tanto può discendere dal dato maggiore al dato minore, quanto dal minore può ascendere al maggiore. La differenza è solo in ciò, che se il dato maggiore precede il minore, in questo caso noi abbiamo un sillogismo deduttivo; se invece il dato minore è più noto del maggiore, in questo caso noi abbiamo un sillogismo induttivo. Ecco un esempio » esiste il padre; ma l'esistenza del padre non si può concepire senza quella del figlio; dunque la esistenza del padre accusa quella del figlio ». In questo sillogismo, come è chiaro, il dato maggiore precede realmente il dato minore, e perciò questo sillogismo è deduttivo. In quella vece, se io dico » esiste il figlio; ma l'esistenza del figlio non si può concepire senza quella del padre; dunque l'esistenza del figlio accusa quella del padre ». In questo

sillogismo, come è evidente, si suppone più noto il termine minore, che è quello *del figlio*; e quindi questo sillogismo è induttivo. È chiaro, tuttavia, che tanto è valida la deduzione, quanto la induzione; e ciò, perchè i due termini, essendo correlativi, è impossibile, che la cognizione dell'uno non tragga seco quella dell'altro. E perchè questa cosa meglio si comprenda, vuolsi notare, che lo scopo della sillogistica è di scoprire, non mica un' incognita assoluta; chè in questo caso tornerebbe impossibile ogni proporzione tra i termini noti e quel termine ignoto, che si vuole cercare; ma lo scopo reale della sillogistica è quello di scoprire un' incognita relativa; la quale in tanto si può scoprire, in quanto quella incognita si contiene implicitamente e virtualmente nelle premesse del sillogismo. Di fatto, quando io dal concetto di *padre* deduco quello di *figlio*, in tanto ho potuto derivare la mia conseguenza, in quanto il concetto di *figlio* è implicitamente contenuto in quello di *padre*. Laonde, quando si pongono bene le premesse, è sempre legittima la inferenza, ossia che la ragione umana dal dato maggiore discenda al minore; ossia che dal dato minore ascenda al maggiore. La ragione intrinseca di questo processo sta in ciò, che la conseguenza, essendo la sintesi e l'unione armonica delle due premesse, queste si debbono trovare sinteticamente nella conseguenza, ossia che il dato maggiore preceda il minore, ossia che il dato minore preceda il maggiore. Con ciò voglio dire, che tanto è valida la sillogistica deduttiva, quanto è valida la induttiva. Per me non è altro il dedurre,

che il discendere, che fa l'umana ragione, da un termine noto a un termine ignoto, per mezzo di un termine medio. Ecco un esempio « L'infinito esiste; ma l'infinito dice una relazione necessaria verso il finito; dunque il finito esiste (1) ». Per me non è altro l'indurre, che l'ascendere che fa l'umana ragione da un termine noto a un termine ignoto, per mezzo di un termine mediano. Ecco un esempio: » Il finito esiste; ma il finito dice una relazione necessaria verso l'infinito; dunque l'infinito esiste ». Da questi esempi si mostra chiaramente, che tanto è valido il sillogismo deduttivo, quanto l'induttivo; perciò che, in fine dei conti, tanto la causa accusa l'effetto, quanto l'effetto accusa la causa. Vuolsi solo avvertire, che nella posizione della tesi deve darsi la preferenza a quel termine, che è più noto; quindi al termine meno noto; finalmente al termine ignoto. Del resto è chiaro, che la maggiore, la minore, la conclusione, come quelle, che formano un tutto e un sistema solo, hanno tutte e tre, nel loro insieme, un valore egualmente apodittico e assoluto. Il che vuol dire, che si mostrano puerili quei filosofi, che vanno spacciando, che non hanno valore quei sillogismi, che dal minore e dal negativo ascendono al maggiore e al positivo.

(1) Noti il lettore, che il concetto di infinito non sarebbe, per noi possibile, quando non vi avesse in realtà quello di finito. La ragione sta in ciò, che gli attributi divini dicono una relazione di Dio al di fuori, non mai al di dentro. A suo luogo questa dottrina sarà rigorosamente dimostrata.

Ho fatte queste avvertenze intorno alle regole della sillogistica, perchè il mio lettore fosse preparato a riconoscere la validità del sillogismo, che dovrò fra breve proporre. Intanto io debbo osservare, che nel nostro caso, noi non possiamo usare il sillogismo deduttivo; perciò che il dato più noto è per noi quello che è minore; mentre il dato meno noto è appunto il termine maggiore; dai quali due termini nasce poi la conseguenza, che è appunto l'incognita relativa, di che andiamo in cerca. Nè deve far meraviglia, che nello stato attuale dell'umanità il savio debba usare il metodo induttivo. Imperciocchè, che cosa fa il savio, nel primo momento della scienza? Esso deve cercare, quale è lo stato genuino dell'umana ragione, e quali le relazioni, che essa tiene verso le cose. Perciò il savio, nel primo momento della scienza, deve usare quel metodo, che è usato dai fisici; i quali cominciano la loro scienza dall'esame empirico dei fatti naturali; e quindi, per induzione, ascendono alla legge generalissima, che governa quei fatti medesimi. È bene il vero, che la filosofia, in quanto è la scienza prima ed eminentemente ideale, deve preferire il metodo deduttivo, e dalla causa deve discendere all'effetto. Ma vuolsi avvertire, che il savio, nel primo momento della scienza, non è ancora filosofo, nel senso rigoroso della parola; ma è più presto cercatore della filosofia; e quindi deve anzitutto fare una critica accurata delle umane facoltà, e stabilire per mezzo di questa, quale è lo stato effettivo dell'umanità. Ma che cosa è la critica dello spirito umano, se non l'esame em-

pirico delle umane facoltà, e dei fatti dell'umana ragione? Perciò, in quella guisa, che la legge governatrice dei fenomeni naturali è dal fisico indutta, e cavata dall'esame singolare dei fenomeni medesimi; così non è maraviglia, se noi siamo costretti di usare anzitutto un metodo induttivo, onde conoscere quale è, e quale dovrebbe essere lo stato genuino dell'umanità. Quando, per mezzo della logica induttiva, noi saremo giunti a conoscere la vita ideale e tipica dell'umanità, in questo caso noi dovremo usare un metodo rigorosamente deduttivo; e, posta come certa la premessa prima del nostro sillogismo, dovremo con questa fornire una spiegazione universalissima, tanto del mondo teogonico, quanto dell'universo cosmogonico.

Ho detto, che il dato più noto per noi è il termine minore. Di fatto, il termine, che per noi è notissimo, è questo » lo spirito umano, nello stato attuale, tanto intende la realtà naturale, quanto presente la realtà sovranaturale ». Questo termine, essendo per noi il più noto, deve costituire il fondamento e la maggiore del nostro sillogismo: perciocchè così vuole la legge della sillogistica. Tuttavia è chiaro, che questa prima proposizione, pogniamo che sia la più nota, non è tuttavia la principale del nostro sillogismo; il quale, essendo induttivo, deve fondarsi meglio sulla minore, che non sulla maggiore. Ma la minore del nostro sillogismo, sebbene in se stessa sia più larga e comprensiva della maggiore, è contenuta in questa implicitamente così, come il concetto di padre è contenuto implicitamente nel concetto di figlio, e

come il concetto dell'infinito è contenuto implicitamente in quello del finito. Se ciò non fosse, sarebbe impossibile la scoperta di quell'incognita, che deve venir fuori nella conseguenza del sillogismo. Posta, adunque, com'è premessa prima, che l'umana ragione, nello stato attuale, tanto intende la realtà naturale, quanto presente la realtà sovranaturale, diviene anche nota la minore del nostro sillogismo, che è questa; » Ma il presentimento della realtà sovranaturale accusa uno stato primitivo, in cui lo spirito umano, tanto intendesse la realtà sovranaturale, quanto nello stato attuale la desidera e la presente ». La ragione di questa minore si fonda in ciò, che il negativo accusa necessariamente il positivo, che gli serve di fondamento e di appoggio. Il che vuol dire, che, se realmente lo spirito umano, nello stato attuale, ha un concetto negativo dell'ordine sovranaturale; ciò vuol dire, che lo spirito umano si trova realmente in uno stato di difetto e di mancanza; o che perciò esso non possiede tutto quello, che doveva possedere nel suo stato tipico e normale. Nè vale il dire, che in questo caso la conseguenza ha un valore maggiore della premessa; perciò che io ammetto molto volentieri, che nei sillogisimi induttivi ciò deve realmente succedere. Ma, forse che in ciò vi ha paralogismo? O forse che, quando dal concetto di figlio derivo quello di padre, o quando dal concetto di finito induco quello d'infinito, è invalida e paralogistica la mia argomentazione? Oltre a ciò vuolsi avvertire, che la conseguenza è sempre la sintesi delle due pre-

messe; perciò che le due premesse si armonizzano nella conseguenza, e assumono, quivi una, personalità tutta propria, che non è più, nè quella della maggiore, nè quella della minore. Il perchè non è vero in realtà, che la conseguenza, nei sillogismi induttivi, sia più larga delle premesse; essa è ben più larga della premessa prima, ma non delle due premesse. Ecco un esempio: » esiste il figlio, ma l'esistenza del figlio non si può concepire senza quella del padre; dunque il padre esiste ». In questo sillogismo induttivo, la conseguenza » dunque il padre esiste » è bensì più larga della maggiore; perciò che il concetto di paternità è maggiore di quello di filiazione; ma questa conseguenza non è più larga delle due premesse, prese insieme. Con ciò voglio dire, che nei sillogismi induttivi il termine maggiore è sempre indotto dal termine minore, il quale si assume come noto. Laonde, se è vero, che nell'uomo attuale vi hanno le orme e le tracce negative dell'ordine sovranaturale, è valida la induzione di chi dice » dunque l'uomo nello stato tipico, tanto dovea conoscere la realtà sovranaturale, quanto ora la presente e la desidera ». In una parola, tutta la forza dell'argumentazione consiste in ciò, che il termine negativo e minore non si può supporre senza del termine positivo e maggiore. Laonde, se si pone nell'uomo attuale uno stato negativo di sovranaturalità, è d'uopo di indurre, che è dovuto esservi antecedentemente uno stato di sovranaturalità positivo; in quella guisa stessa, che quando si pone come certo il concetto di figlio, vuolsi indurre necessariamente quello di padre.

Questa dottrina costituendo la base del nostro edificio scientifico, è bene che io ponga in modo chiaro quel sillogismo, di che abbiamo ragionato. Il sillogismo che io propongo, è il seguente: » L'umana ragione, nello stato attuale, tanto intende la realtà nell'ordine naturale, quanto la presente nell'ordine sovranaturale. Ma il presentimento dell'ordine sovranaturale accusa uno stato primitivo, in cui l'umana ragione, tanto intendesse la realtà nell'ordine sovranaturale, quanto ora la presente. L'umana ragione, adunque, nel suo stato tipico e normale, tanto ha dovuto conoscere la realtà sovranaturale, quanto la presente nello stato attuale. » Dichiariamo ciascuna parte del nostro sillogismo, cominciando dal primo membro della maggiore, che è questo » L'umana ragione, nello stato attuale, intende la realtà dell'ordine naturale ». Questa proposizione è chiara per quello, che ho detto nel capitolo primo, dove ho dimostrato, che è impossibile di concepire una facoltà in atto, senza che essa attinga il suo oggetto. Di fatto, se è vero, che una facoltà in tanto è tale, in quanto si sposa col suo oggetto, il dire che una facoltà non coglie il suo oggetto, è come dire, che essa è facoltà e non facoltà nello stesso tempo. Perciò, in quella guisa, che la potenza del sentire non può passare all'atto di sè, dove non sia presente l'oggetto sensibile; similmente, la potenza intellettiva è impossibile, che divenga una facoltà in atto, quando non si sposi e non si unisca col suo oggetto. Ciò è tanto vero, che i moderni razionalisti non fanno mica questione, se la ragione

umana colga il suo oggetto; ma cercano invece, se l'oggetto, nell'accomodarsi che fa all'umana ragione, non subisca tale una trasformazione, che non sia più quello, che è in se stesso. Il che vuol dire, che i razionalisti, che sono gli scettici moderni, non fanno questione della cognizione naturale; ma cercano, invece, se lo spirito umano prende le cose nella loro intima oggettività. Il fondamento dei razionalisti sta in ciò, che l'umana ragione si accorge essa stessa di non prendere le cose nella loro *essenza*. Del che i razionalisti inferiscono, che è ben vero, che l'umana ragione prende il fenomeno e l'agire esteriore delle cose, ma che nello stesso punto è anche vero, che essa non può prenderne la realtà oggettiva. Laonde, mentre i razionalisti accettano la cognizione fenomenica e naturale, rigettano la cognizione numenica e reale. Quando, adunque, noi poniamo come tesi certissima, che l'umana ragione intende la realtà nell'ordine naturale, poniamo una tesi, che ai nostri giorni è accettata da tutte le scuole e da tutti i filosofi. Imperciocchè, ai nostri giorni, che io sappia, non vi ha filosofo di qualche conto, che accetti il rigido scetticismo; voglio dire, che accetti quella dottrina, che rinnega perfino la possibilità della cognizione naturale. In questo modo è sufficientemente dichiarato il primo membro della maggiore del nostro sillogismo.

Ora debbo dichiarare il secondo membro, che è il seguente: » la ragione umana, nello stato attuale, oltre di vederla la realtà nell'ordine naturale, presente essa realtà nell'ordine sovranaturale ».

Dalla risoluzione di questa questione dipende la sorte di tutto il mio sistema scientifico. Imperciocchè, se è vero, che l'umana ragione ha una vera relazione verso l'ordine sovrannaturale, in questo caso è impossibile di separare la filosofia dalla teologia; la quale ultima diviene necessaria alla scienza così, come il centro è necessario al raggio, e il punto è necessario alla linea. Che se non è vero, che l'umana ragione ha una relazione verso l'ordine sovrannaturale, in questo caso la filosofia è essa la scienza prima e universalissima; e il mistero e il sovrannaturale sono utopie, che vogliono essere tenute in nessun conto dall'umana ragione. Intanto, è vero, sì o non, che l'umana ragione abbia una relazione verso l'ordine sovrannaturale? Qui si tratta di un fatto, contro del quale è inutile ogni ragionamento. Imperciocchè, volere o non volere, sta in fatto, che l'umana ragione, mentre da un lato vede le cose nel loro elemento naturale (*esistenza-attributo*), dall'altro si accorge essa stessa, che non conosce le cose nell'intima loro e obbiettiva realtà (*essenza-soggetto*). Tale è la condizione dell'umana ragione, nello stato attuale dell'umanità. Di qui deriva il concetto di mistero, onde vediamo ravvolte e implicate tutte le cose, da Dio alla materia; di qui quei conati e quelle tendenze teologiche e sovrannaturali, che in ogni tempo si manifestarono nell'umanità; di qui quel sentimento d'incontentabilità, che ci accompagna in tutta la vita; sentimento, che attesta in modo eloquente, che noi delle cose vediamo bene le ombre e le apparenze esteriori (*esistenza*); ma che

in realtà non vediamo quell'oggettività reale e quel numeno, che pure vorremmo vedere (*essenza*). È chiaro, adunque, che la nostra tesi si fonda-menta sopra di un fatto, che è ammesso da tutti, ed è sentito in modo eloquente dalla coscienza interiore di ciascun individuo.

Ma qui si può domandare, che cosa è questo presentimento dell'ordine sovranaturale? Il presentimento dell'ordine sovranaturale non può essere altro, che una relazione sovranaturale, che l'umana ragione ha verso le cose. Imperciocchè, quando l'umana ragione fosse una potenza solamente naturale, non potrebbe in nessun modo attingere un oggetto sovranaturale. Laonde, se è vero, che l'umana ragione ha un concetto del mistero e del sovrainelligibile, è forza di conchiudere, che essa è anche una facoltà sovranaturale; il che vuol dire, che essa ha una relazione sovranaturale verso le cose. Imperciocchè, in fine dei conti la natura della facoltà è sempre determinata dal suo oggetto; perciò, se l'oggetto si mostra all'umana ragione sotto un rispetto sovranaturale, l'umana ragione diviene essa stessa una facoltà sovranaturale. Ma qui appunto nasce la difficoltà più grave, di che dobbiamo ora seriamente occuparci. Imperciocchè, mentre è certo, che l'umana ragione tiene una relazione sovranaturale verso le cose, rimane a sapere, se questa relazione è positiva o è negativa. L'esame accurato dell'interiore coscienza, e la critica dell'umano giudizio debbono fornirci una facile risposta a questa fondamentale questione. E prima di tutto, egli vuolsi avvertire, che dicesi *positiva*

la relazione dell'umana ragione verso il suo oggetto, quando, non solo in modo generico e indeterminato, attinge esso oggetto; ma quando lo attinge, in modo diretto e individuato. Dicesi invece *negativa* questa relazione, quando l'umana ragione, pogniamo che non attinga in modo determinato il suo oggetto, si accorge tuttavia della mancanza di esso oggetto, e tanto se ne accorge, che per quella privazione ne rimane insoddisfatta e piena di afflizione. Ciò posto, per conoscere, se la relazione che l'umana ragione ha verso l'ordine sovranaturale, è *positiva*, o *negativa*, devesi osservare, quale sia la condizione reale, in che si trova attualmente lo spirito umano; cioè bisogna osservare, se realmente la ragione umana coglie in modo diretto il sovranaturale, o se ne sente solo la mancanza e il difetto. Ora, gli è un fatto attestato dalla coscienza universale dell'umanità, che l'umana ragione, nello stato attuale, ha bensì un presentimento dell'ordine sovranaturale, tanto che ne è desiderosa e amantissima; ma essa nè attinge, nè può attingere in modo positivo quel sovranaturale, di che sente tanto e così assoluto bisogno. Laonde vuolsi conchiudere, che l'umana ragione, nello stato attuale, ha bensì una relazione sovranaturale verso le cose; ma vuolsi nello stesso punto confessare, che questa relazione è solo *negativa*, non *positiva*. In questo modo, la nostra dottrina cammina media tra quella dei dommatici e quella dei razionalisti: dei quali i primi vorrebbero, che l'umana ragione vegga in modo positivo l'essenza e l'oggettività reale delle cose; e

i secondi vorrebbero, che l'umana ragione non debba e non possa avere relazione di sorta verso l'ordine sovranaturale e oggettivo. La dottrina dei razionalisti è smentita dalla coscienza universale dell'umanità; la quale riconosce, che un mistero universale invade e occupa le cose tutte. Quella dei dommatici è smentita dalla esperienza continua, la quale ci apprende, che la ragione umana presente bensì l'ordine sovranaturale e oggettivo in modo generico, ma che essa non può vedere il sovranaturale, individuato e specificato. Chi è, di fatto, che sappia che cosa è Dio in sè, l'anima in sè, la materia in se stessa? Rimane adunque, che la ragione umana abbia bensì una relazione verso l'ordine sovranaturale e oggettivo; ma che questa relazione sia puramente *negativa*. Altri dirà, che la sovranaturalità *negativa* non può costituire l'oggetto positivo di una facoltà; ma io rispondo, che se la sovranaturalità *negativa* non può costituire l'oggetto positivo di una facoltà, essa può costituirne l'oggetto negativo; in quanto cioè, l'umana facoltà si accorge essa stessa della privazione del suo oggetto. E per dichiarare questa cosa con un esempio sensibile, io osservo, che il cibo è bene l'oggetto positivo dell'animale, quando esso cibo è presente; ma che lo stesso cibo ne diviene l'oggetto negativo, quando l'animale, avendone bisogno, manca di esso cibo. In quest'ultimo caso, la relazione, che l'animale ha verso il cibo, non è positiva, ma negativa; in quanto, cioè, l'animale sente esso stesso la privazione di quel cibo, che dovrebbe essere una parte essenziale di se stesso.

Del che è chiaro, che per oggetto negativo di una facoltà, si vuole intendere la mancanza di esso oggetto, in quanto questa mancanza è avvertita da essa facoltà. Perciò se è vero, che la ragione umana, nello stato attuale, si accorge realmente di aver bisogno del suo oggetto sovranaturale, è d'uopo di confessare, che essa ha bene una relazione sovranaturale verso le cose; ma che questa relazione è solo *negativa*, non positiva. E io provo tutti i filosofi a negare un fatto, che parla con tanta eloquenza nell'intelletto e nel cuore di tutti gli uomini. Imperciocchè, per l'una parte noi tutti ci accorgiamo, che le cose tutte vivono nel mistero e nella caligine; e perciò non si può in nessuna guisa negare, che l'umana ragione ha una relazione verso il sovranaturale; e per l'altra è anche un fatto, che l'umana ragione, nello stato attuale, non arriva a comprendere in modo determinato e positivo quel mistero, di che ha solo un concetto confuso e indeterminato. Vuolsi, adunque, confessare, che l'umana ragione mantiene verso le cose una relazione sovranaturale e *negativa*.

Da questa dottrina, che ha il suo fondamento nella coscienza universale, deriva un corollario bellissimo; il quale è, che sebbene l'umana ragione non possa affermare di trovarsi nella vita sovranaturale, essa tuttavia può negare di trovarsi puramente in uno stato naturale. Il fondamento di questa negazione sta in ciò, che l'umana ragione, in grazia del *verbo*, si accorge essa stessa, che l'attributo, l'*esistenza*, il fenomeno non è il tutto delle cose. Perciò, sebbene sia vero, che lo

spirito umano non può validamente affermare l'oggettività reale delle cose; perciò che, lo spirito umano, in realtà, non vede quest'ordine sovranaturale; esso tuttavia può negare di essere in uno stato puramente naturale; perciò che sente esso stesso, che la natura esce di un centro, che esso non vede bensì, ma che tuttavia presente e quasi profetizza. Questa dottrina deve valere a farci conoscere, il perchè l'umana ragione, anche nello stato attuale, può formare dei giudizi validi intorno alla realtà delle cose. Imperciocchè, siccome nel verbo, noi presentiamo in modo certo la realtà oggettiva (*essenza*) delle cose, così possiamo affermare, che quel dato attributo emana realmente dal suo soggetto. Vuolsi tuttavia avvertire, che i *giudizi* intorno alla realtà delle cose, nella condizione attuale dell'umanità, hanno solo un valore negativo, ma non hanno, e non possono avere un valore positivo. La ragione è, che sebbene noi vediamo, che l'attributo esce del soggetto; tuttavia non potendo noi vedere questo soggetto in se stesso, non possiamo in modo positivo affermare la convenienza, che è tra l'attributo e il soggetto del nostro *giudizio*. Così quando io dico " lo spirito è intelligente " il valore di questo *giudizio* non può essere positivo; perciò che, ad essere tale, sarebbe mestieri, che io conoscessi l'intima *essenza* e la realtà obbiettiva dello spirito umano. Solo in questo caso io potrei affermare, che l'attributo *intelligente* s'incardina realmente nel soggetto *spirito*. Ma poi che io non posso conoscere, che cosa è lo *spirito* umano in sè, il valore del mio *giudizio* è solo

negativo: in quanto cioè io posso negare validamente contro del razionalista, il quale affermasse, che tutta la vita dello *spirito* consiste nell'attributo *intelligente*. E questa negazione è valida: perciò che nel verbo la mia ragione è avvertita, che l'attributo *intelligente* esce da un soggetto, che io non veggo, è vero, ma che, tuttavia, dev'esservi.

La teorica, che ho finora esposta, e la quale si fonda sopra la critica dell'umano giudizio, è una prova palpabile, che la filosofia, finchè rimane in se sola, non può affermare in modo valido; ma può solo validamente negare. E io credo, che questa relazione *negativa* dell'umana ragione costituisce il fondamento vero tanto dell'antico e rigoroso scetticismo, quanto del moderno razionalismo. Di fatto, i Pirronisti antichi, in tanto negavano la possibilità e la veracità della scienza, in quanto si avvisavano con verità, che l'umana ragione non poteva cogliere in modo positivo la realtà oggettiva delle cose (*essenza*). Lo scetticismo, sotto questo rispetto, è esso stesso una prova bellissima dello stato d'infermità e negatività, in che si trova la umana ragione. Imperciocchè lo scettico, in tanto è tale, in quanto confessa, in modo esagerato, l'impotenza dell'umana ragione. E quello che si dice del rigoroso scetticismo, vuolsi anche trasferire al moderno razionalismo, che è uno scetticismo moderato. Imperciocchè Emmanuele Kant, in tanto ha negato esso stesso la veracità della scienza, e l'ha ridotta a un'apparenza fenomenica, in quanto si è accorto, che l'umana ragione, con tutti i suoi conati, non può in nessuna guisa cogliere quel

numeno e quella realtà oggettiva, nella quale sola, secondo la sua dottrina, consiste la vita vera delle cose. Del ceh è chiaro, che tanto gli antichi, quanto i moderni scettici sono d'accordo nel confessare, che l'umana ragione, nello stato attuale, non può formare dei giudizi positivi, intorno alla realtà delle cose. La differenza, tuttavia, che è tra gli scettici e noi, differenza grandissima, consiste in ciò, che noi diciamo, che l'umana ragione, pogniamo che non possa formare dei giudizi positivi, può tuttavia formare dei giudizi negativi, intorno alla realtà delle cose; e ciò perchè, sebbene l'umana ragione, nello stato attuale, non mantenga una relazione positiva verso l'ordine sovranaturale, è tuttavia un fatto, che ha verso il medesimo una relazione negativa. Noi vedremo fra breve, di quanto giovamento dev'essere questa relazione negativa.

Intanto vuolsi tenere per certo, che l'umana ragione, nella condizione attuale, non può in nessun modo affermare la realtà obbiettiva delle cose. Mancando essa di un criterio positivo, in che integrare e inverare le sue cognizioni naturali e fenomeniche; e per altra parte, accorgendosi essa stessa, che queste cognizioni fenomeniche e naturali emanano da un centro, che essa non può arrivare, deve per necessità assoluta cadere nello scetticismo e nella negazione. Perciò non è meraviglia, che la filosofia, anche incarnata nei più grandi ingegni, sia dovuta vivere nella negazione e nell'anarchia. E io sono persuaso, che in ogni tempo la filosofia dovrà rimanere nel dubbio e

nella negazione, se un divino Riparatore non positivizza, colla sua parola, quella relazione *negativa*, che tutti i figliuoli di Adamo hanno verso l'ordine sovranaturale. Il che vuol dire, che dove non si ristabilisca l'ordine sovranaturale, di che noi abbiamo un così vivo presentimento, diviene affatto impossibile la scienza umana; quando sotto il nome di scienza si voglia intendere una serie di giudizi, che si fondamentino sovra di una base solida e apodittica. La ragione di quest'asserzione sta in ciò, che i giudizi dell'umana ragione, nello stato attuale, si pontano nel fenomeno, nel naturale, nell'*esistenza*; non mai nel numenico, nel sovranaturale, nell'*essenza*. L'umana ragione, nello stato attuale, ha bene un desiderio infinito di vedere le cose in se stesse; ma il fatto è, che questo suo desiderio rimane frustrato e deluso. Laonde, mentre essa è idonea a pronunziare dei giudizi, che hanno un vero valore naturale e fenomenico, essa non può e non potrà mai pronunziare dei giudizi assoluti e apodittici. Quindi, senza tema di errare, io dico e sostengo, che fuori dall'ordine sovranaturale, non vi ha, e non vi può essere scienza assoluta e apodittica, non escluse le stesse matematiche. Imperciocchè, siccome il naturale e fenomenico trae la sua vita dal sovranaturale e dal numenico; così, pogniamo che l'umana ragione sia validissima a vedere tutto l'ordine della natura; essa tuttavia non potrà dirsi paga e soddisfatta, finchè non abbia in modo positivo riconosciuto l'armonia, che è tra l'ordine naturale che vede, e l'ordine sovranaturale che non

vede, ma vorrebbe vedere. Sotto questo rispetto, la teologia e la rivelazione divengono un elemento essenziale della scienza umana; la quale, dove smarrisca le sue relazioni sovranaturali, non è più quello, che deve essere. La qual cosa non deve recare meraviglia; perciò che se è vero, che Iddio, per sua grazia, ha voluto sublimare l'uomo allo stato sovranaturale; da quel punto lo stato sovranaturale è divenuto parte integrante della vita, e quindi della scienza umana. Perciò, se l'uomo, per qualunque caso, non possiede più in modo positivo le sue relazioni sovranaturali, esso, come non può più possedere la sua vita legittima e normale, così non possiede più la sua scienza integra e perfetta. Vuolsi tuttavia notare, che quando io dico, che senza di una parola divina, la quale ristabilisca l'ordine sovranaturale, è impossibile la scienza; non voglio mica intendere, che l'umana ragione sia impotente nel giro del naturale; cadendo così nell'errore di Lutero e del francese Bautain; ma voglio intendere, che questo ordine naturale, come quello che manca di una base assoluta e apodittica, non può dirsi consistente. Del che si vede, che la mia dottrina e condanna da un canto il rigido scetticismo, e annulla dall'altro il frivolo dommatismo. Condanna lo scetticismo, perciò che essa ammette, che l'umana ragione è valida e potente nel giro della natura, del fenomeno, dell'*esistenza*; ammette, anzi, che può fare dei giudizi negativamente validi intorno al valore delle cose; ma nega il valore positivo dei medesimi. Condanna poi il dommatismo,

perchè la mia dottrina sostiene; che l'umana ragione, mentre è potente a prendere l'*esistenza*, è invalida a cogliere l'intima *essenza* e la reale obbiettività delle cose. Del che si deduce, che l'umana ragione, nello stato attuale, può bene procacciarsi una enciclopedia naturale e fenomenica; ma essa non può, finchè rimane in se sola, procacciarsi una enciclopedia reale e oggettiva.

Io credo d'avere sufficientemente dichiarato la maggiore del nostro sillogismo, colla quale io aveva stabilito » che l'umana ragione, nello stato attuale, tanto intende la realtà delle cose nell'ordine naturale, quanto la presente nell'ordine sovranaturale ». Debbo ora dichiarare la minore dello stesso sillogismo, la quale è così proposta » ma il presentimento dell'ordine sovranaturale accusa uno stato primitivo, in cui l'umana ragione, tanto intendesse la realtà sovranaturale, quanto ora la presente ». La verità di quest'asserzione si basa in ciò, che il negativo suppone il positivo così, come l'effetto suppone la causa, e come il minore suppone il maggiore. Di fatto, che cosa è la relazione negativa, che l'umana ragione ha verso l'ordine sovranaturale, se non la mancanza e il difetto di una relazione positiva? Perciò, in quella guisa che se io veggio una statua, in cui l'antica bellezza e leggiadria è smarrita per modo, che solo ne rimangono le tracce e le orme, io tosto inferisco, che quella statua, nella primitiva sua condizione, ha dovuto possedere in modo positivo quella formosità e gentilezza di forma, di cui rimasero ancora le orme negative; similmente deve

dirsi dell'umana ragione, nella quale le tracce, che ancora rimangono di una sovrannaturalità negativa, attestano, che un giorno lo spirito umano ha dovuto vivere nell'armonia beata dell'ordine naturale coll'ordine sovrannaturale. Sotto questo rispetto, il domma del peccato originale lo portiamo scolpito nella nostra coscienza, ed esso parla eloquentemente nel sentimento, nell'intelletto e nel cuore di tutti gli uomini; i quali, nella battaglia continua che sentono in sè stessi, e nell'incontentabilità irrequieta dei loro sfrenati desiderii, debbono riconoscere, che la condizione umana non è quella, che è dovuta essere nel suo stato tipico o ideale. In questo modo, la critica delle umane facoltà e lo studio accurato di noi stessi concordano maravigliosamente coi dettati sublimi della filosofia cattolica; la quale mantiene in modo assoluto, che l'uomo primitivo fu costituito da Dio in uno stato di beatissima pace, dove l'ordine naturale e filosofico armonizzava bellamente coll'ordine sovrannaturale e teologico.

E perchè questa verità fondamentale si ponga in quella chiarezza che è necessaria, vuolsi avvertire, che la relazione negativa, che una cosa ha verso di un'altra, può essere o di perfezione o di difetto. Dicesi relazione negativa di perfezione, quando una cosa, che è bastante a sè, nega di avere una relazione positiva verso di un'altra cosa. In questo modo la divinità e l'infinito, essendo bastanti a sè, negano di avere una relazione positiva verso le cose finite; verso le quali, perciò, debbono mantenere una relazione negativa; in quanto cioè la

divinità e l'infinito negano ed escludono da sè il concetto del finito e del limitato. Questa relazione negativa è realmente di perfezione; perciò che essa accusa una perfezione nella *sostanza* superiore verso l'inferiore. Dicesi, poi, relazione negativa di difetto quella di una cosa, la quale avendo bisogno di un'altra, non tiene verso di questa una relazione positiva. In questo modo chi ha sete, e non ha l'acqua, tiene verso dell'acqua una relazione negativa di difetto; perciò che la vita animale vorrebbe avere verso dell'acqua una relazione positiva. Ciò posto io dico, che la relazione negativa, che lo spirito umano, nello stato attuale, ha verso la realtà sovrannaturale, è di difetto; perciò che lo spirito umano, in grazia del presentimento indeterminato, che ha della medesima, sente esso stesso di mancare della sua vita sovrannaturale. Ma che cosa arguisce il sentimento di questa mancanza, se non la necessità, che ha lo spirito umano, di avere una relazione positiva verso dell'ordine stesso sovrannaturale? Del che è chiaro, che la relazione negativa di difetto accusa mai sempre un'antecedente relazione positiva verso di quella cosa, di che si sente la mancanza e il difetto. Perciò, in quella guisa, che se io veggio la statua destituita delle sue bellezze antiche, di cui tuttavia rimangono le tracce e le orme negative, io arguisco validamente, che questa statua non è più quella, che è dovuto essere nel suo stato primitivo; similmente, vedendo nell'uomo attuale le negazioni e le mancanze dell'ordine sovrannaturale, debbo legittimamente inferire, che l'uomo attuale è caduto di uno stato primitivo,

in cui l'umana ragione dovea avere una relazione positiva verso l'ordine stesso sovranaturale. Laonde o bisogna negare, che l'uomo attuale abbia una relazione negativa verso l'ordine sovranaturale; o conviene confessare, che l'uomo attuale si trova realmente in uno stato di caduta sovranaturale. La prima parte del dilemma non può essere accettata; perciò che è contraria al testimonio della interiore coscienza, e all'esame accurato dell'umano giudizio. Chi ha di fatto, che esaminando tranquillamente se stesso, non si accorge e non confessa, che esso si trova in uno stato d'infermità e di miseria, e che la vita naturale, in che si trova angustiato, non basta a raffrenare quel prepotente istinto, che lo porta a cercare una vita più alta e più celeste. Chi ha, che studiando con fredda ragione, l'umanità attuale, e le lotte continue, in che si agita, e le contraddizioni perenni, in che è smarrita, non debba confessare, che essa si trova in uno stato di profonda caduta? Chi ha, che facendo un serio esame delle umane facoltà, non vegga in queste improntate e sigillate le orme e le negazioni di una vita più bella, che fu irreparabilmente perduta? Conchiudo adunque, e dico, che la sovranaturalità negativa, che è rimasta nell'uomo attuale, è una prova eloquente, che l'uomo tipico e primitivo ha dovuto, pure per un solo istante, possedere una sovranaturalità positiva.

Ma qui il mio lettore ama forse di sapere, quale deve essere la differenza tra lo stato tipico dell'umanità, e lo stato attuale della medesima. Avverto anzitutto, che la conseguenza del sillogismo

induttivo può solo apprenderci, che la ragione umana ha dovuto un giorno essere positivamente unita coll'ordine sovranaturale; ma essa non può affermare precisamente lo stato primitivo dell'uomo. La ragione è, che l'uomo attuale non vedendo positivamente l'ordine sovranaturale, non può affermarlo; siccome tuttavia esso lo presente, e quindi lo vede in modo negativo, così esso può validamente negare contro chiunque non voglia ammettere, che Adamo ha dovuto possedere in modo positivo una vita sovranaturale. Voglio dire, che la logica potente dell'induzione può in genero assicurarci, che la differenza che è tra l'uomo tipico e l'uomo attuale, è quella stessa che passa tra il positivo e il negativo. Imperciocchè, se è vero, che dalla mancanza dell'ordine sovranaturale, che è nell'uomo attuale, si arguisce validamente, che l'uomo paradisiaco ha dovuto possedere in modo positivo quest'ordine sovranaturale, ne viene che l'uomo paradisiaco ha dovuto non solo presentire e desiderare l'ordine sovranaturale; ma ha dovuto, o vedere svelatamente l'*essenza* stessa delle cose; o possedere un lume interiore di fede, in grazia del quale esso credesse, che l'attributo de' suoi giudizi era una vera emanazione del soggetto dei suoi giudizi stessi. Ma qui vuolsi avvertire, che è impossibile di ammettere la prima ipotesi; che, cioè, l'uomo ideale vedesse, infatti, l'*essenza* delle cose. Imperciocchè, quando ciò fosse stato, oltre che non era possibile, in quella beata condizione di cose, la caduta dell'uomo; non si potrebbe, in nessuna guisa, spiegare quella vita naturale che

è tuttavia un clemente essenziale dell'umanità. E di vero, la visione immediata dell'*essenza* delle cose, oltre che avrebbe imparadisato in modo assoluto l'uomo primitivo, rendeva impossibile la vita naturale; la qualo in ciò consiste, che l'umana ragione conosca per virtù propria le cose, non mica in sè, ma nell'agire che fanno al di fuori. Laonde so è véro, che nell'uomo attuale è rimasta integra la vita naturale; e che oltre alla vita naturale, possiede una relazione negativa verso l'ordine sovrannaturale, bisogna conchiudere, che la sovrannaturalità positiva, nell'uomo paradisiaco, doveva consistere in un lume interiore e sovrannaturale di fede; in grazia del quale esso poteva affermare, che la vita naturale e fenomenica delle cose conveniva in modo adeguato alla corrispondente sua vita sovrannaturale e numenica. In questo modo i giudizi dell'uomo paradisiaco doveano essere positivamente veraci, e basare perciò sull'apodittico, sull'assoluto, sull'oggettivo; perciò che sebbene l'uomo paradisiaco non vedesse l'*essenza* delle cose in modo intuitivo; esso tuttavia, in grazia di un lume di fede interiore, credeva alla sovrannaturalità delle cose; e quindi non poteva dubitare, che al fenomeno esteriore non corrispondesse il numeno e l'oggettività reale delle cose.

Nè si creda, che questa nostra induzione sia arbitraria; perciò che essa si fonda sulla critica accurata dell'umano giudizio o sull'esame dell'interiore coscienza. Di fatto, il giudizio umano, come ho notato più volte, risulta dal soggetto, che esprime l'*essenza* e l'oggettività reale delle cose;

dall'attributo, che esprime l'*esistenza* e la modalità delle cose; dal verbo, che esprime la convenienza dell'*esistenza* coll'*essenza*. Ma se noi esaminiamo lo stato attuale dell'umanità, dobbiamo riconoscere, che l'umana ragione presente, bensì, l'*essenza* delle cose, ma che essa non la vede; il che vuol dire, che l'umana ragione ha solo una relazione negativa verso l'oggettività reale delle cose. Perciò, se è vero, che la relazione negativa arguisce necessariamente una relazione antecedente positiva, ne viene, che Adamo, nel suo stato tipico e normale, ha dovuto vedere in modo positivo l'armonia perfetta dell'ordine naturale e fenomenico coll'ordine sovranaturale e numenico. Ora, quest'armonia positiva Adamo non poteva vederla, se oltre al lume naturale dell'umana ragione, per cui intendeva la realtà naturale (attributo); e oltre al lume sintetico, onde presentiva la realtà sovranaturale; (verbo) non fosse stato fregiato di un lume interiore di fede; in grazia del quale avesse veduto, (*per fidem*) che l'attributo de'suoi giudizi conveniva in modo adeguato col soggetto dei medesimi. Il che vuol dire, che l'uomo tipico, a possedere integralmente la sua vita sovranaturale, ha dovuto per necessità essere dotato di un lume sovranaturale di fede, di che noi tutti, nello stato attuale, sentiamo di mancare. Mancando noi di questo lume interiore di fede, avviene, che possiamo bensì formare dei giudizi negativi intorno alla realtà delle cose, ma non possiamo e non potremo mai formarne dei positivi. Imperocchè, a poter formare dei giudizi positivi intorno alla realtà delle cose, è ne-

essario non solo di presentire, in modo generico, la realtà oggettiva (*essenza*) delle cose; ma è anche mestieri di vedere, in modo positivo, essa realtà oggettiva. Ora è un fatto, che la ragione umana, nello stato attuale, presente bensì, che la realtà naturale nasce da un centro sovranaturale; ma non vedendo esso questo centro sovranaturale, non può affermarlo in modo positivo. Laonde, nello stato presente, la ragione umana potrà bene affermarlo il fenomeno, il naturale, l'apparenza, la modalità, l'*esistenza* delle cose; potrà anche presentirne l'*essenza*; ma essa non potrà mai essere accertata del numeno, dell'oggettività, dell'*essenza*, della realtà vera delle cose. Conchiudo adunque e dico, che se l'uomo attuale, oltre al lume naturale, onde vede i fenomeni delle cose, è dotato di un lume sintetico, onde presente i numeni delle cose, conseguita a punta di loggia, che l'uomo paradisiaco ha dovuto possedere, in modo positivo, un lume sovranaturale di fede; mereè del quale esso vedesse l'armonia dell'ordine naturale coll'ordine sovranaturale. Ed ecco, perchè nelle sacre Scritture si legge, che Adamo conversava in modo immediato colla divinità. Questo colloquio immediato dell'uomo colla divinità non è altro, che quel lume interiore di fede, di cui sentiamo in noi stessi la ponderosa maneanza. Perciò la differenza, che è tra l'uomo attuale e l'uomo paradisiaco, differenza pressochè infinita, è quella stessa, che passa tra il negativo e il positivo. Nello stato attuale, l'umana ragione sente essa stessa di mancare di un lume, che le faccia conoscere la realtà oggettiva dello

cose. Nello stato tipico, l'uomo ha dovuto poscedero questo lume sovrannaturale in modo interiore; tanto che l'uomo tipico poteva affermare la realtà oggettiva delle cose. Il valore di questa affermazione, come è chiaro, basava sulla fede; la quale assicurava Adamo di quella realtà obbiettiva, che esso non vedeva, è vero, in se stessa, ma a cui esso credeva. Se Adamo avesse veduto in modo immediato l'*essenza* di Dio e delle cose, sarebbe stato collocato, non più nel paradiso terreno, ma nel paradiso celeste; e in questo caso non sarebbe caduto. Ma se Adamo è caduto, come lo prova lo stato dell'umanità attuale, ciò vuol dire, che Adamo era stato creato da Dio in una condizione, che mediava tra il naturale e il sovrannaturale. Il che vuol dire, che Adamo aveva anzi tutto un lume naturale, mercè del quale vedeva la vita naturale delle cose; da questo lume naturale doveano procedere tutte le verità razionali, onde constava l'enciclopedia dell'uomo paradisiaco. Avea quindi un lume *sintetico*, mercè del quale Adamo stesso presentiva la vita *sintetica* delle cose; ossia si accorgeva, che la vita naturale delle cose emanava da un centro, da un soggetto sovrannaturale. Avea finalmente un lume sovrannaturale e positivo di fede, in grazia del quale esso credeva alla vita sovrannaturale delle cose; ossia credeva a quella oggettività reale, che non vedeva. Intanto, in grazia di questo lume interiore di fede, la enciclopedia naturale di Adamo si faceva positivamente sovrannaturale, e quindi basava sull'apodittico o sull'assoluto. Interveneva in una parola ad Adamo ciò, che succede al filo-

sofo cattolico; il quale, sebbene colla sua ragione vegga solo la fenomenalità delle cose; tuttavia in grazia della fede ottiene, che la sua scienza fenomenica diverga numenica e oggettiva. Imporcicchè la fede lo assicura, che il fenomeno che vede, ha una vita vera e reale. Mi spiego con un esempio. La mia ragione mi assicura dell'*esistenza* di Dio; ma la mia ragione non può assicurarmi, che a questa *esistenza* corrisponda la realtà oggettiva di essa divinità; perciò che sta in fatto, che io non veggo essa divinità in se stessa. Laonde, senza di una parola infallibile io potrei bene essere certo dell'*esistenza* fenomenica di Dio; potrei anche presentirne la realtà; ma non potrei mai affermarla, in modo certo e assoluto.

Intanto, se altri mi chiedesse, in che consiste la caduta e la morte spirituale di Adamo, io non dubiterei di rispondere, che essa è dovuta consistere nella perdita di tutti quei doni sovranaturali, che derivavano dal lume interiore di fede. Il che vuol dire, che la caduta adamitica non è altro, che la negazione e la privazione di quella vita sovranaturale, a cui Adamo, e quindi l'umanità era stata da Dio gratuitamente sublimata. Perduta una volta questa vita, e questo lume sovranaturale, è dovuto per necessità derivare nell'uomo una catastrofe orrenda, per cui i suoi giudizi di positivi, che prima erano; hanno dovuto scambiarsi in negativi. Come mai, di fatto, poteva Adamo, dopo la sua morte sovranaturale, affermare la reale oggettività delle cose? O non era forse il lume della fede, che dava a'suoi giudizi la base

e il fondamento? E qui vuolsi accuratamente notare, che una vita può mancare in modo assoluto o in modo relativo. Una vita manca in modo assoluto, quando questa si annienta così, che nulla più vi rimane. Manca, per contro, in modo relativo, quando la vita esiste ancora, ma con relazioni del tutto diverse. Ciò posto, io dico, che la vita sovranaturale è bensì mancata in Adamo; e ciò in conseguenza del suo peccato; ma che questa vita non è potuta mancare, in modo assoluto. Imperciocchè questa mancanza non fu mica originata per parte di Dio; ma fu causata da un atto libero di Adamo; il quale, non obbedendo alla Divinità, cominciò a prendere, verso di quella, relazioni diverse. Del che si vede, che la vita sovranaturale è mancata in Adamo, solo in modo relativo; in quanto, cioè, Adamo, in vece di possedere una sovranaturalità positiva, cominciò a trovarsi in uno stato di sovranaturalità negativa. Il che è espresso dai teologi, quando insegnano, che il peccato originale consiste nella privazione e nella negazione della vita e della giustizia originale. E perchè questa cosa meglio si comprenda, io osservo che incontrò allora ad Adamo, ciò che interviene a un principe esautorato; nel quale non manca in modo assoluto la vita del principe; ma la vita del principe esautorato non consiste più nelle relazioni positive verso il principato, ma nelle stesse relazioni negative verso lo stesso principato. Del che deriva, che il principe esautorato vive nella negazione e nella privazione del principato, e per questa privazione si affligge e si amareggia. Del

che emerge un bellissimo corollario ed è, che l'uomo caduto, in realtà, si trova ancora in uno stato di sovrannaturalità; perciò che sta in fatto, che esso sente per negazione questo stato sovrannaturale, in quella guisa stessa, che il principe esautorato ricorda e idoleggia il principato. E questa sovrannaturalità negativa, la quale è la fonte vera di tutte le nostre calamità e sciagure, è causa, che quando l'uomo pecca, non solo demeriti naturalmente; ma demeriti anche sovrannaturalmente; perciò che, volere o non volere, l'uomo attuale non può spogliarsi di questa radice di sovrannaturalità, che in lui è rimasta, anche dopo la caduta adamitica. È bene il vero, che tra la sovrannaturalità negativa e la positiva è infinito il divario; tanto che noi non possiamo immaginare, quale sia stato il Paradiso scientifico e morale di Adamo: tuttavia non si può, e non si deve negare, che noi tutti ci troviamo ancora in uno stato di sovrannaturalità; perciocchè noi tutti sentiamo il difetto e la mancanza di questo stato sovrannaturale. In questo modo è impossibile, che le azioni dell'uomo non siano improntate di un suggello naturale positivo, e di un suggello sovrannaturale negativo. Da questa sovrannaturalità negativa, che noi tutti sentiamo, nascono tutte quelle incontentabilità, che accompagnano la vita nostra, e che facevano dire a Salomone, locato nella più bella condizione della natura *„ Vanitas vanitatum et omnia vanitas „* e a S. Agostino *„ Irrequietum est cor nostrum, donec requiescat in te „*. Questa sovrannaturalità negativa, nella quale noi nasciamo, è quella che fece dire

a Tertulliano, che l'uomo nasce *naturalmente cristiano*. Questa sovranaturalità negativa, finalmente, è quella, che dà un valore negativo alla sillogistica umana; tanto che tutti i nostri giudizi e le nostre affermazioni, se non hanno un valore positivamente assoluto, lo hanno almeno, in modo negativo.

Intanto, l'esame critico delle umane facoltà ci ha condotto a quella conclusione, che costituisce il fondamento della filosofia cattolica; la quale insegna, che Iddio ha dotato l'uomo primitivo, non solo di un lume naturale, onde intendeva le cose nel loro elemento razionale; ma anche di un lume sovranaturale, mercè del quale esso credeva, che le verità naturali e fenomeniche trovavano il loro appoggio in quel numeno, che l'umana ragione presentiva bensì dover essere: ma che in realtà non vedeva. E qui vuolsi avvertire, che grandissima è la differenza, che passa tra la fede e la rivelazione adamitica, e la fede e la rivelazione posteriore. Imperciocchè la fede e la rivelazione adamitica era totalmente interiore e immediata; tanto che Iddio stesso parlava in modo interiore e immediato all'uomo paradisiaco. Voglio dire, che il lume della fede in Adamo, pogniamo che fosse del tutto indebito e gratuito, era tuttavia proprio e interiore; di guisa che Adamo non traeva le verità sovrarazionali dal di fuori, ma le credeva per un lume ingenito e interiore. In quella vece, la fede e la rivelazione mosaica e cristiana è dovuta essere esteriore e mediata. La ragione è, che l'umanità essendo caduta del suo stato sovranaturale, e rimanendo perciò incapace di risorgere, ebbe li-

sogno di un aiuto esteriore e mediato. Ma di questo ultimo argomento ci toccherà di parlare in luogo più opportuno, e in modo più scientifico. Intanto io debbo notare, che siccome i doni sovranaturali, posta la gratuita elevazione dell'uomo a questa sublime condizione, facevano una parte integrante della sua vita; così è dovuto avvenire, che smarriti, per il peccato, questi doni, tutta si sconvolgesse l'armonia della natura umana; la quale, perciò, nello stato presente è inetta a possedere una scionza integra e perfetta, quando non si rimariti di nuovo con quell'ordine sovranaturale, che ha smarrito. Quindi si spiega la lotta perpetua tra l'ordine naturale, fenomenico e filosofico, e l'ordine sovranaturale, numenico e teologico; quindi si spiega quel perenne altalenare della volontà umana, tra la virtù e il vizio; quindi quelle contraddizioni apparenti tra la fede e la ragione; quindi quei conati continui, e quelle aspirazioni perpetue verso di un bene, che non conosciamo, e che tuttavia presentiamo esserci destinato. Imperciocchè, avendo noi un concetto della realtà sovranaturale, e mancando di un lume corrispondente, onde riconoscerla, dobbiamo per necessità vivere nel dubbio, nell'ansietà, nella contraddizione. Vuolsi tuttavia avvertire, che l'uomo attuale, mentre è pressochè morto nell'ordine sovranaturale, è vivo, vivissimo nell'ordine naturale; perciò che sta in fatto, che l'umana ragione, per virtù propria, intende la realtà naturale. Sotto questo rispetto è bellissima la dottrina della Chiesa cattolica, la quale mantiene contro di Lutero, che l'umana ragione, per il

peccato adamitico, non si è annientata e perversita; e insegna contro di Pelagio, che l'uomo da se solo è impotente a restaurare quell'ordine sovranaturale, in che era stato da Dio gratuitamente costituito. Di fatto, l'uomo col suo peccato, mentre nulla ha perduto del naturale, si è spogliato di tutti quei doni sovranaturali, che erano oramai una parte essenziale della sua vita; e i quali davano la forma e il compimento allo stesso ordine naturale. Del che è dovuto derivare, che la stessa sua vita naturale, priva e mancante della corrispondente vita sovranaturale, ha dovuto risentirsene, e rimanere amareggiata e tormentata dal desiderio non attuabile di quell'antico paradiso (1). Il che vuol dire, che avendo Iddio voluto innalzare la vita naturale dell'uomo all'ordine sovranaturale, è avvenuto che la vita naturale dell'uomo, pogniamo che sia perfetta in sè, tuttavia non può più stare senza della vita sovranaturale; la quale in questo caso diviene una condizione assoluta della vita e della scienza umana.

(1) Il Concilio di Trento esprime nel modo il più preciso la necessità della grazia e dell'ordine sovranaturale, per una parte, e quella dell'arbitrio e attività naturale, dall'altra, in questi due canoni della sesta Sessione: *Si quis dixerit, sine præconiente Spiritus Sancti inspiratione atque eius adiutorio hominem credere, sperare, diligere aut poenitere posse, sicut oportet, ut ei iustificationis gratia conferatur, anathema sit.* E al can. iv: *Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum nihil cooperari, assentiendo Deo excitanti atque vocanti... neque posse dissentire, si velit..... anathema sit.* La vita naturale, adunque, fu scossa e debilitata dalla privazione dell'ordine sovranaturale; ma non fu distrutta e annientata. Perciò, la ragione, nel giro della natura, è valida, validissima; ma, senza la fede, le conclusioni, puramente razionali, non hanno un valore apodittico. Ed ecco perchè S. Agostino ha scritto un libro intitolato: *De utilitate credendi.*

Ho cercato colla logica induttiva di condurre il mio lettore a riconoscere, come verità fondamentale, la caduta dell'umanità, e la necessità assoluta, in che si trova l'umana ragione di possedere un criterio sovranaturale. E perchè non si dica, che questo è un castello in aria, io debbo avvertire, che la nostra argomentazione è proceduta da due termini noti, che sono la vita naturale e la vita sintetica dell'uomo attuale. Da questi due termini noti noi abbiamo, per induzione rigorosa, inferito, che Adamo ha dovuto, nel suo stato normale, possedere una sovranaturalità positiva. Imperciocchè la vita sintetica e negativamente sovranaturale non si potrebbe spiegare, quando non avesse il suo fondamento positivo nell'uomo paradisiaco. Come mai, di fatto, si può supporre una vita mancante, quando non abbia per fondamento una precedente vita legittima? O come mai una statua potrebbe conservare le orme di una bellezza, che non avesse mai avuto? Il che vuol dire, che l'incognita, che noi abbiamo derivato, non è mica un'incognita assoluta, ma è solo un'incognita relativa, come sono tutte le conseguenze dei sillogismi. Voglio dire, che dal fatto notissimo, che è quello del presentimento dell'ordine sovranaturale, noi abbiamo indotto, che l'umana ragione ha dovuto un giorno possedere, in modo positivo, questa sovranaturalità. Insomma noi abbiamo detto » nell'uomo attuale vi sono le tracce luminose di un ordine sovranaturale; dunque in quest'uomo si è un giorno avverato, in modo positivo, quest'ordine sovranaturale; dunque l'uomo attuale si trova realmente in uno stato di

caduta sovranaturale; dunque alla sua vita manca l'elemento sovranaturale; dunque alla sua scienza manca l'elemento sovranaturale ». Questa è l'induzione legittima, legittimissima, che noi abbiamo fatto (1).

Altri potrebbe dire, che in questo modo io riduco il peccato originale, che è una verità del tutto sovrarazionale, a una semplice verità razionale. Rispondo, che tutte le verità hanno un lato razionale e un lato sovrarazionale. Perciò ammetto bene, che la caduta dell'uomo è anche una verità sovrarazionale; e che, come tale, è definita o rogata dal magistero vivo della Chiesa cattolica. Ma e che perciò? Forse che la caduta dell'umanità non è anche una verità cospicua e sensibile ne'suoi effetti e nelle sue conseguenze luttuosissime? Forse che questo fatto solenne non si legge scolpito a caratteri visibilissimi nella coscienza di tutta l'umanità? Forse che

(1) Voglio qui fare un'avvertenza, che deve consolare non poco l'uomo di fede. Secondo la dottrina cattolica, dottrina che è un portato della critica stessa delle umane facoltà, l'uomo, in tanto ora crede, in quanto non vede e non può vedere l'essenza intima delle cose. E siccome questa fede è un ossequio, che l'uomo presta all'assoluta ragione di Dio, così in premio di questa fede, Iddio dovrà concedere all'uomo, che in vita credeva, la visione intuitiva e immediata della *essenza* di Dio e delle cose. Voglio dire, che l'uomo, che ha avuta la fede, dovrà in paradiso perdere la fede, e acquistare la visione immediata delle cose. In quella vece l'uomo, che in vita non ebbe la fede, dovrà in pena della sua incredulità, credere allora, quando gli altri vedranno. Voglio dire, che l'uomo infedele dovrà per necessità credere, quando il credere non gli potrà più giovare. Luondo la fede vuoi essere necessariamente esercitata, o in vita, e con vantaggio morale e scientifico; o dopo morte, e con una disperazione infernale; perciò che sta scritto che » *Demonos credunt et contremiscunt* ».

non sentiamo in noi stessi il peso infinito di questa caduta? Laonde non è maraviglia, se il filosofo iaduttivo, dallo stato psicologico dell'umanità, o dagli effetti tristissimi di questo peccato, deriva in modo rigoroso questo vero fondamentale, e co-spira così verso quel punto stesso, che è definito o rogato, in modo autoritativo, dal Verbo della chiesa. Anzi io sono lietissimo, che le mie induzioni logicali concordino a capello colla parola della chiesa; la quale certamente non può definire e rogare verità alcuna, la quale sia in contraddizione colla ragione umana. Oltre di ciò vuolsi notare, che in ogni realtà e in ogni ordine di cose, io distinguo accuratamente l'*essenza* o la parte teologica, dall'*esistenza* e dalla parte filosofica. Non vi ha vero, che non mostri questo doppio rispetto, e non si indui perciò in un elemento sovranaturale e in un elemento naturale.

Quindi si spiega, perchè mentre si dice, che Dio è intelligibile nell'*esistenza* e ne'suoi attributi, tutti ammettono che Iddio stesso è sovraintelligibile nella sua *essenza* e nella sua vita interiore. Perciò, anche il peccato originale, in quanto si attiene all'*essenza* è sovraintelligibile così, come sono tutte le altre verità; ma il peccato originale, in quanto si attiene alla sua *esistenza*, e in quanto esso è un fatto, che si mostra apertamente nelle sue terribili conseguenze, è intelligibile per modo, che e noi lo sentiamo nelle viscere nostre, e tutti i filosofi lo hanno riconosciuto e confessato. Non è adunque maraviglia, se non solo dichiaro, che il peccato originale è un vero razionale; ma mantengo che

questo vero dove costituire il fondamento proomiale dello scibile umano. Di fatto, in tanto è sperabile una filosofia viva e concreta, in quanto gli uomini vorranno accertarsi, che la ragione umana, essendo caduta, è impossibile che possa colle sole sue forze creare un perfetto edificio di scienza. Che cosa, in grazia, è la scienza, se non lo spozalizio della ragione umana colla realtà delle cose? Ma se io posso provare, che questa ragione umana si trova in uno stato d'infermità, come posso assicurarmi, che essa mi ripeta e mi ridica le cose, come sono realmento in se stesse? Ciò è tanto vero, che il Kant, appunto perchè si accorse, che l'umana ragione non era valida a prendere quel numeno e quell'essenza, di che gli uomini tutti hanno un concetto, si fece a negare la veracità della scienza, e mantenne, che la scienza umana vuole essere conchiusa nella cerchia del fenomeno e dell'apparenza. Del resto, chi ha studiato la storia dolorosa della filosofia antica o moderna, e ha vedute le curve svariatissime, che essa ha in ogni tempo percorso, deve facilmente persuadersi, che l'umanità non si trova nel suo stato tipico e normale: anzi deve confessare, che l'umanità si trova in uno stato di ricerca, di dubbio, di aspettazione, di desiderio, di oscillazione, di caduta, di miseria, di peccato. Laonde non deve recar maraviglia, che il popolo obraico aspettasse una redenzione vitale e scientifica, e che Platone, in tanta contraddizione e anarchia scientifica, desiderasse un Redentore divino, che venisse ad illuminare l'accecata ragione degli uomini. Vuolsi tuttavia confessare che, se

il domma del peccato originale fu quasi per istinto e per sentimento universalmente riconosciuto, non ebbe ancora una dimostrazione rigorosamente scientifica. È certo però, che solo una dimostrazione rigorosa di questo voro può condurre il savio al riconoscimento scientifico di quel Cattolicismo, che è atto a ritornare l'umanità nella primitiva sua condizione. E io faccio voti, perchè quello che io ho tentato di fare in modo embrionico e potenziale, si deduca col tempo a rigorosa dimostrazione; di guisa che la verità del peccato originale, onde tutto dipende il sistema scientifico dell'umanità, attinga un valore uguale a quello delle matematiche.

Intanto, quando si ponga, che l'uomo attuale si trova realmente in uno stato di caduta sovranaturale, e che quindi non possiede integralmente la sua vita morale e scientifica, vuolsi tosto inferire, essere necessaria tale una redenzione, che rifaccia l'umanità caduta, e le fornisca un mezzo idoneo a ricompire quelle lacune e quei difetti, che nell'umanità attuale si riconoscono. E siccome è impossibile, che l'umanità caduta possa, collo sue forze naturali, attingere di nuovo il suo paradiso sovranaturale, e ricollocarsi colà, donde è caduta; così fu necessario, che dalle viscere stesse dell'umanità caduta venisse fuori un'umanità santa e immacolata, la quale, pe'suoi meriti teandrici, valesse a redimere il genere umano. Quest'ultima tesi è provata in modo assoluto dalla teologia, di cui è un elemento proprio e specialissimo. Intanto vuolsi ammettere, come cosa certa, che se l'uomo attuale

si trova realmente in uno stato di caduta, è impossibile, che senza di una rivelazione novella esso possa integrare e inverare la sua scienza; la quale, non altrimenti che la sua vita, ha dovuto subire le conseguenze di quella orrenda catastrofe. Perciò, lasciando per ora da parte la specialità storica della umana redenzione, si può in modo assoluto pronunciare, che nella condizione attuale dell'umanità divenne assolutamente necessaria una esteriore e infallibile rivelazione, che tenga luogo di quel lume sovranaturale di fede, onde è dovuto essere dotato l'uomo paradisiaco (1).

E qui, poichè mi viene il bello, gioverà che io dica alcuna cosa intorno al modo d'intendere la

(1) Il lettore deve vedere, che se realmente l'uomo è caduto da uno stato sovranaturale; e se quindi è risorto, per il mezzo di una vitale redenzione, a questo stato sovranaturale, per necessità vi debbono essere delle verità e dei misteri sovranaturali, che appartenevano alla rivelazione primitiva; e vi debbono essere delle verità e dei misteri sovranaturali, che solo appartengono alla rivelazione cristiana. All'ordine primitivo appartengono tutti i veri, che sono ordiuati a risanare l'umana ragione dalla infermità, che in essa è derivata per la perdita del lume sovranaturale di fede. Così il mistero dell'Unità, Trinità, Eternità, Immensità divina appartiene all'ordine di rivelazione primitiva. In quella vece appartengono all'ordine di rivelazione cristiana tutti i veri, che si atteguono alla redenzione. Tale è il vero dell'Incarnazione, della Immacolata, della Eucaristia, della Infallibilità ecclesiastica, dei Sacramenti. I quali veri, siccome quelli che ebbero una necessità solamente ipotetica (cioè in ordine all'uomo caduto) non potevano essere compresi nella rivelazione adamitica. Intanto, quando si parla di necessità di rivelazione, vuolsi distinguere accuratamente la rivelazione adamitica dalla cristiana. La prima fu assolutamente necessaria, posto che Iddio abbia voluto, per sua gratuita degnazione, elevare l'uomo all'ordine sovranaturale. La seconda fu assolutamente necessaria, posto che Iddio abbia voluto restituire l'uomo allo stato primitivo.

necessità di una esteriore e divina rivelazione. Imperciocchè, sebbene i teologi dommaticamente, e i filosofi col fatto, abbiano pienamente dimostrato, che la ragione umana, abbandonata a se sola, non è atta a fondare un sistema compiuto di scienza; e tanto meno è atta a sanzionarlo e fondamentarlo in modo immutabile: sebbene le curve svariatisime, in che si è dirotta e si dirompe la pura filosofia, sia una prova evidente, che l'umana ragione non può servire di consistente appoggio alla scienza umana; è certo tuttavia, che nè i teologi, nè tanto meno i filosofi hanno finora saputo trovare la ragione sostanziale, perchè nello stato presente dell'umanità debba dirsi assolutamente necessaria una esteriore rivelazione. Di qui è derivato, che la filosofia si separasse affatto dalla teologia; e che si costituissero due gerarchie separate di veri, che fossero indipendenti affatto gli uni dagli altri; quasi che si potesse concepire una enciclopedia naturale, senza di una corrispondente enciclopedia sovranaturale. Il che, quando fosse vero, sarebbe nello stesso punto dilacerata e rotta l'unità armonica e sostanziale dell'umano sillogismo. Il fatto, invece, è che, mentre questi due ordini di veri vogliono essere tra di loro onninamente distinti, non possono vivere separati; ma deggiono nella loro unione armonica costituire l'integrità dell'umana enciclopedia. Intanto io credo, che questa questione, siccome quella che si attiene alla vita sostanziale della scienza, debba essere attentamente esaminata, affinchè si vegga, quale sia la ragione vera, in che si fonda la ne-

cessità della cristiana rivelazione. Il che io debbo fare tanto più volentieri, perchè quando sarà appresa la ragione, perchè deve dirsi necessaria una esteriore rivelazione, si dovrà più facilmente riconoscere il nesso armonico, in che la filosofia si combacia e si disposa colla teologia.

I teologi, parlando della necessità di una rivelazione esteriore e divina, per lo più si appoggiano alla infermità e debolezza dell'umana ragione, la quale, secondo che essi mantengono, non è atta a tutti conoscere i veri, e tanto meno ad autenticarli in modo assoluto. Col debito ossequio, che io porto al mio maestro San Tommaso, io credo di poter affermare, che la stessa Somma manchi di un rigoroso fondamento scientifico; e che quindi essa non può reggere contro la logica potente del razionalista. Imperciocchè, non avendo S. Tommaso fatto precedere una critica accurata delle umane facoltà, e quindi, non avendo potuto dimostrare in modo rigoroso la caduta sovranaturale dell'umanità, esso fu costretto a indurre la necessità di una rivelazione esteriore e divina dalla infermità ingenerata dell'umana ragione (1). Questa tesi presa in

(1) Quando si parla della necessità di una rivelazione, o si vuole intendere della rivelazione prima; e in questo caso conviene stabilire, che Iddio non era tenuto ad elevarlo l'uomo allo stato sovranaturale, e che perciò la rivelazione adamitica fu realmente indebita e gratuita. Di fatto Iddio poteva creare l'uomo nello stato di pura natura; e in questo caso l'uomo doveva essere soddisfatto delle sue cognizioni naturali. Ma quando si ponga, che Iddio ha voluto ordinare l'uomo alla cognizione sovranaturale delle cose; in questo caso ha dovuto, per necessità ipotetica, illuminarlo con una parola sovranaturale; la quale nello stato dell'umanità tipica era interiore.

senso assoluto e rigoroso prova troppo; perciò che prova, che la rivelazione esteriore e divina è assolutamente necessaria, indipendentemente dal fatto della caduta sovranaturale di Adamo. Il vero invece è, che l'uomo attuale, in tanto si dice caduto, non mica in quanto sono vulnerate e corrotte le sue facoltà naturali; ma in quanto ha smarrito quel lume sovranaturale di fede, di che era stato da Dio gratuitamente privilegiato nella sua creazione. Il che vuol dire, che l'uomo attuale è pienamente vivo nell'ordine naturale e filosofico; perciò che sta in fatto, che l'umana ragione coglie in modo positivo gli attributi e i fenomeni delle cose; ma esso è morto nell'ordine teologico, in quanto cioè non vede più per *lumen fidei interioris* la sovranaturalità e l'essenza delle cose (1). Del che si vede, che in tanto è necessaria una novella rivelazione, in quanto l'uomo attuale non possiede più quella interiore rivelazione, di che esso godeva nel suo stato paradisiaco. Nello stato

O si parla della rivelazione cristiana, che è quella di che intendiamo appunto di parlare nel testo, e in questo caso, in tanto essa fu necessaria, in quanto l'uomo manca di un bene e di un lume sovranaturale; di cui, nella condizione in cui fu creato, non può più far senza.

(1) Qui dimora la ragione intrinseca della prevalenza, che la filosofia ottiene sopra la teologia. Imperciocchè, siccome l'uomo attuale non è più teologo in modo positivo, ma solo in modo negativo, ne viene, che esso sente in modo più spiccato la sua vita naturale e filosofica, che non la sua vita sovranaturale e teologica. Ed ecco perchè la filosofia, quasi per necessità, debba fare la guerra alla teologia. La filosofia, essendo viva e vegeta, vorrebbe rinnegare gli aiuti di quella madre, che non avendo più le sue divine e primitive fattezze, non può essere così facilmente riconosciuta.

paradisiaco, l'uomo oltro al lume naturale, onde vedeva i fenomeni delle cose, possedeva anche un lume interiore di fede, in grazia del quale era accertato, che ai fenomeni esteriori e naturali corrispondeva la realtà oggettiva delle cose. In questa guisa la scienza dell'uomo paradisiaco era oggettivizzata, e diveniva realmente assoluta. Ma avendo dall'un canto Adamo, in pena del peccato, perduto il lume interiore di fede; e dall'altro essendo in esso rimasta una sovranaturalità negativa; ne viene, che esso non può più possedere l'integrità e la perfezione della sua condizione tipica, se Iddio non ristabilisce esso stesso un altro ordine sovranaturale, che tenga il luogo di quella sovranaturalità interiore, in che era stato gratuitamente costituito. Perciò la ragione sostanziale, perchè si dice necessaria la presente rivelazione, vuolsi derivare, non mica dall'infermità della ragione umana, considerata come facoltà naturale; perciocchè la ragione umana, sotto questo rispetto, è integra o perfetta; ma vuolsi derivare dalla infermità della stessa ragione umana, considerata come facoltà sovranaturale. Voglio dire, che essendo stato l'uomo elevato all'ordine sovranaturale, ed essendo quindi caduto, sente in se stesso di non poter vivere integralmente senza di questo. La ragione umana, essendo stata elevata da Dio a vedere più innanzi, che non è il fenomeno e l'agire esteriore delle cose, non può quietare nella semplice cognizione filosofica; la quale, pogniamo che nel proprio ordine sia perfetta, è tuttavia mancante, quando si consideri in relazione collo stato sovranaturale

dell'umanità. Perciò senza di una rivelazione esteriore, l'umana ragione può bene possedere una enciclopedia naturale e fenomenica, come incontra ai filosofi puri; ma questa enciclopedia, non incentrando in quell'ordine sovranaturale, verso del quale è ordinata, manca di fondamento, e non può dirsi perfetta e apodittica. Qui dimora la ragione, perchè i filosofi pagani, anche speculando divinamente, non hanno potuto trovare quella scientifica quiete e quel riposo dell'animo, che è l'effetto del possesso pacifico della verità.

Noi adunque non neghiamo, che la ragione umana possegga tutte le sue forze naturali, e possa quindi lavorarvi un intiero sistema di scienza naturale; ma crediamo, che la ragione umana, essendo stata costituita in modo, che ama di vedere l'essenza e l'oggettività reale delle cose, è impossibile, che quieti in questi sistemi naturali di scienza; anzi è assolutamente necessario che, ad appagare i desiderii sovranaturali dell'umanità, apparisca al di fuori una rivelazione divina; la quale sia come la realtà e il complemento di quella mancanza sovranaturale, che è nella ragione e nel cuore dell'umanità attuale. In questo modo, mentre si mantengono inviolati i diritti della ragione e della filosofia, si dà una sufficiente ragione, perchè la filosofia da sè sola non basta a integrare e inverare la scienza umana; e perchè quindi si renda necessaria una esteriore e infallibile rivelazione; rivelazione che non sarebbe stata certamente necessaria, quando Adamo non avesse peccato. Ciò è tanto vero, che i teologi sono costretti d'insegnare, che

l'incarnazione del Verbo e la rivelazione cristiana fu necessaria ipoteticamente, non mica assolutamente. È chiaro adunque, che l'umanità attuale, in tanto si redime e si ristora, in quanto le si offre di nuovo un lume, anzi un Sole sovranaturale di fede e di verità, che è Gesù Cristo. È bene il vero, che ristorandosi e compiendosi la vita sovranaturale dell'uomo, si ristora e si compie la stessa sua vita naturale; ma ciò avviene per indritto. Imperciocchè, siccome la vita naturale dell'uomo è ordinata alla vita sovranaturale; ogni volta, che se ne trova scompagnata, dove gemere e sospirare, finchè non si disposi di nuovo con quella. In questo modo si deve vedere, che l'infermità dell'umana ragione non è mica assoluta, ma relativa; non è mica naturale, ma sovranaturale; non è mica nell'ordine dell'intelligibile, ma del sovraintelligibile. L'umanità, nello stato presente, patisce una angosciata malattia sovranaturale; essa sente una ponderosa mancanza; essa geme di una profonda privazione; e tanto essa gernerà, finchè non venga quel pietoso Samaritano, che voglia ridonarle l'antica salute sovranaturale. In questo modo si conciliano anche due veri, che a prima vista sembrano contraddittorii; che cioè l'umana ragione è realmente valida e potente; e che nello stesso tempo è invalida e impotente. Molti filosofi, considerando unicamente la vita naturale dell'uomo, hanno con Pelagio divinizzato l'umana ragione; altri invece, considerando solo la vita sovranaturale dell'uomo, hanno con Lutero e con Pirrone annientato il valore dell'umana ra-

gione. Il vero è, che l'umana ragione è integra e perfetta in ordine all'attributo, al fenomeno, all'*esistenza* delle cose; e che essa è imperfetta e quasi morta in ordine al soggetto, al numeno, all'*essenza* delle cose. E siccome il naturale, intanto ha un valore, in quanto s'incentra nella realtà oggettiva; così è chiaro, che la filosofia non potrà mai divenire una scienza assoluta, finchè non si rimariti con quell'ordine sovranaturale, di che sente in se stessa un prepotente bisogno. Ed è appunto sotto questo rispetto, che deve dirsi necessaria una divina rivelazione; perchè solo questa divina rivelazione può compiere quella lacuna sovranaturale, che, volere o non volere, si trova nell'umanità attuale. Il che vuol dire, che la scienza umana, come quella che non rimane paga di tutto il mondo naturale, non troverà pace in se stessa, finchè in qualche modo non si disposi con un lume sovranaturale, che sia atto a fornire una scientifica spiegazione a quel desiderio inestinguibile di sovranaturalità; desiderio, che, volere o non volere, si trova in tutti gli uomini. Sotto questo rispetto la rivelazione, che è personificata nella Chiesa Cattolica, costituisce l'oggetto essenziale dell'umano intelletto; il quale desideroso, come è, di vedere le cose, non pure come appaiono al di fuori, ma come sono realmente al di dentro, non può quietare in se stesso; ma aspira invincibilmente di unirsi con un Verbo divino, che lo accerti, che quel mondo fenomenico, che esso vede, si fonda veramente in un mondo reale, che dovrà un giorno formare l'oggetto del suo paradiso.

Io credo d'aver sufficientemente dichiarato, in che modo debba dirsi necessaria una esteriore, divina rivelazione. Rimane ora a sapere, se nell'uomo attuale siano rimaste tali forze, che bastino a riconoscere il fatto concreto di questa rivelazione. Imperciocchè, se noi arrivassimo a provare, che il Sistema cattolico attua in sè, e incarna quell'ordine sovranaturale, di che noi sentiamo in noi stessi la ponderosa mancanza; quando noi giungessimo ad apprendere, che la Chiesa cattolica è realmente quel sole chiarissimo di verità e di grazia, onde l'umanità sente in se stessa il bisogno; in questo caso l'umana ragione, non solo potrebbe, ma dovrebbe concludere, che il Sistema cattolico costituisce quella vita vera e reale, di che noi portiamo in noi stessi l'idea e l'immagine negativa. Vuolsi adunque riconoscere, che il desiderio più grande della scienza moderna consiste nel trovare la conciliazione scientifica della filosofia colla teologia; e ciò in modo, che mentre queste due scienze rimangono distinte l'una dall'altra, non si possano tuttavia vicendevolmente separare. È bene il vero, che questa conciliazione, come quella che costituisce un bisogno assoluto dell'umanità, fu in ogni tempo predicata e tentata; ma io non dubito di affermare, che essa non fu ancora scientificamente dimostrata. Di fatto, benchè i teologi cattolici siano costretti di confessare, che l'enciclopedia umana, nella sua integrità, vuole constare di un elemento filosofico e teologico, e che l'ordine naturale, senza del corrispondente ordine sovranaturale, non può dirsi

assoluto e apodittico; essi, tuttavia, che io mi sappia, non seppero trovare ancora quel vincolo sintetico, in che la filosofia e la vita naturale si unisce e si disposta colla teologia e colla vita sovranaturale. Voglio dire, che i cattolici ammettono bensì i due veri contrari, che sono l'ordine naturale e l'ordine sovranaturale; ma essi non seppero ancora vedere, qual'è l'armonia dialetticale di questi due veri. Del che è derivato, che alcuni, per amore della natura, rinnegarono la grazia (Pelagio); ed altri, per amore della grazia, annullarono la natura (Lutero). Il non aver trovato quel nesso armonico, in che l'uomo filosofo si disposta coll' uomo teologo, fu anche la cagione vera di tutti quei sistemi scolastici, che si avvicinano o ad un pretto pelagianesimo (Molina), o a un puro Luteranesimo (S. Tomaso). Perciò si può dire, che il Sistema cattolico, scientificamente parlando, non ha ancora la sua base consistente; di guisa che, mentre esso vive oggettivamente nel magistero visibile della Chiesa cattolica, e mentre esso parla i suoi veri a tutti gli uomini, soggettivamente non è anche entrato nella persuasione scientifica dei filosofi; i quali, sotto questo rispetto, si può dire, che sono realmente increduli; in quanto cioè non possono ancora scientificamente riconoscere il tribunale infallibile della Chiesa cattolica. Perciò è omai estrema la necessità di apprendere in modo scientifico, quale è il vincolo vero, in che la teologia si unisce colla filosofia; e come queste due scienze, pure rimanendo distinte, possono costituire quell'unità sostanziale e organica dell'umano sil-

logismo. Imperciocchè, se è vero, come è verissimo, che l'uomo sente un bisogno assoluto, e un impeto irrefrenabile verso la sovranaturalità delle cose; se è vero, che la ragione umana si accorge essa stessa, che la vita naturale delle cose non le basta, e che tutto è vanità, se non vede delle cose stesse l'intima *essenza*; se è vero, che noi tutti proviamo in noi stessi questi impeti gagliardi, e questi magnanimi conati verso il sovranaturale; se è vero, infine, che l'umanità intera ha sempre confessato, che l'universa natura è ravvolta in un chiaro-oscuro universale; è forza di conchiudere, che l'uomo non è un soggetto puramente naturale, ma è anche un soggetto sovranaturale; e che quindi, a voler integrare l'umana enciclopedia, e quietare così tutti i desideri scientifici dell'umanità, non basta l'aver compreso tutta la realtà teocosmica, nel suo lato naturale; ma è mestieri di poter dare una ragione scientifica di quella sovranaturalità, di che la ragione umana ha un ineluttabile bisogno. Il divorzio assoluto della filosofia dalla teologia non fu consumato, che negli ultimi tempi, e ciò per l'opera fatale di Cartesio; il quale si diede a credere, che l'elemento sovranaturale dell'umanità o fosse un nulla, o che potesse dissociarsi impunemente dall'elemento naturale e filosofico. Dopo il Cartesio, la filosofia prese un indirizzo del tutto nuovo, e non ancora veduto nella scuola degli antichi; i quali non sapevano filosofare, senza che cercassero di fornire una ragione sufficiente dell'elemento teologico e sovranaturale, che è nell'umanità. I filosofi moderni, seguitando le orme

imprese da Cartesio, o si fanno a negare l'elemento sovranaturale, che è nelle cose tutte; o si danno a credere, che la scienza umana non debba occuparsene. Del che deriva, che i dommatici dei nostri giorni si fanno a ridere, quando altri parla di peccato originale, di redenzione, di Chiesa, di grazia, di paradiso, di inferno e di altre consimili cose; quasi che queste cose non costituiscano un elemento vivo dello scibile umano, e quasi che altri possa rettamente filosofare, senza che si studi di spiegare in modo scientifico questi concetti; i quali, volere o non volere, appartengono pure all'umanità, e ne formano la parte più nobile e più importante. E non è forse la filosofia, quando sotto questo nome s'intenda la scienza delle ultime ragioni, quella moderatrice sovrana, e quella legislatrice universalissima di tutto lo scibile umano? O può forse allignare nello spirito umano concetto alcuno, che non appartenga in qualche modo all'umana ragione? Perciò io mantengo, che chi rinnega l'elemento sovranaturale dell'umanità, contraddice a un fatto eloquentissimo, che parla nell'umanità stessa e nelle cose tutte; e chi vuole dissociarlo dall'elemento naturale, deve scindere e snaturare lo scibile umano, il quale è insieme naturale e sovranaturale. Laonde vuolsi tenere come un assioma, che allora solo la scienza umana dovrà dirsi perfetta, quando si sarà trovato quel vincolo sintetico, in che l'elemento naturale si congiunge coll'elemento sovranaturale. Finchè questo vincolo non sarà trovato, dovrà necessariamente avvenire, che i filosofi avversino i teo-

logi, e che i teologi, alla lor volta, disprezzino i filosofi, tenendoli come i propagatori perpetui di tutti gli errori, e come i nemici più fatali della fede. La ragione è, che i filosofi per l'una parte sentono la necessità dell'ordine naturale, e quindi lo vogliono mantenere a danno della fede; in quella vece i teologi sentono essi stessi le necessità dell'ordine sovranaturale, e lo vogliono sovente difendere, con danno della natura e della filosofia. Il vero invece è, che la filosofia e la teologia costituiscono i due poli universalissimi dello scibile umano; e che queste due scienze, mentre vogliono essere tra di loro distinte, debbono tuttavia armonizzare insieme così, che ne risulti una enciclopedia mediana e sintetica, che abbia insieme del naturale e del sovranaturale, della teologia e della filosofia. La teologia, in questo sistema, connota il principio della scienza; la filosofia ne esprime il mezzo; la teosofia, che è la scienza sintetica e armonizzatrice, ne esprime la unione finale. Che cosa, adunque, è la scienza umana, sotto questo rispetto? La scienza umana non è una pura teologia (*essenza*), nè una pura filosofia (*esistenza*); ma è una vera teosofia (*sostanza*); tanto che essa deve tanto giovare dei principii universali, che somministra la fede, quanto di tutti gli amminicoli scientifici, di che è ricca la filosofia. E in quella guisa, che una teologia non giova, senza il mezzo della filosofia, che deve riverberare i principii della fede nel campo della scienza; similmente è nulla una filosofia, che non derivi le sue conclusioni dalla fonte rivelata. Del che è chiaro, che la teosofia o

la filosofia cattolica deve appunto risultare dalla sintesi della fede e della ragione; e che essa, ad ottenere la pienezza della sua vita, ha tanto bisogno della prima, quanto della seconda; nella guisa stessa, che l'uomo, ad essere uomo, tanto ha bisogno dello spirito, quanto del corpo. La teologia, esprimendo l' *essenza*, è, si può dire, la madre della scienza umana; la filosofia, connotando l' *esistenza*, ne è la figlia carissima; mentre la teosofia, che significa la *sostanza* delle cose, è la sintesi amorosa dell' una e dell' altra scienza. Del che è chiaro, che in ultima analisi la filosofia non può essero la scienza prima; perciò che essa ha un bisogno assoluto dell'amminicolo di un'altra scienza, che autentichi e sanzioni i suoi giudizi. La filosofia, di che l'uomo attuale fa uso, è una scienza, che cerca il suo appoggio, il suo criterio, il suo fondamento; è insomma una scienza, che mentre è valida, validissima nel suo elemento esteriore e relativo, manca della corrispondente sua base interiore e assoluta. Anzi, io vado più innanzi, e dico, che la filosofia, nel primo momento di sè, in tanto è potente, in quanto, in grazia di una critica delle umane facoltà, può essa riconoscere lo stato di miseria, in che l'uomo si trova, e il bisogno grande, che ha di una redenzione vitale e scientifica.

Rimane ora che vediamo, se e come la filosofia possa trovare quel corrispondente ordine sovranaturale, di che sente essa stessa il bisogno. Ora io dico, che se i filosofi avessero fatto un esame più accurato dell'umano giudizio, avrebbero ve-

duto, che in realtà lo spirito umano, oltre al lume naturale, onde vede le cose nel loro lato esteriore e fenomenico, è dotato di un lume sintetico, onde presente esso stesso la necessità di un ordine sovrannaturale. Ciò posto, si scorge facilmente, come il passaggio, che lo spirito umano deve fare dal naturale al sovrannaturale, non solo è possibile, ma è ovvio eziandio, e pressochè necessario. Imperciocchè, se è vero, che lo spirito umano presente esso stesso il sovrannaturale, non solo non gli ripugna di credere a un'autorità infallibile, che gli riveli quest'ordine sovrannaturale; ma anzi lo fa molto volentieri, quantunque volte questa esterna rivelazione sia l'adeguato e perfetto compimento di tutti i suoi desiderii scientifici, e di tutte le tendenze del suo cuore. In questo caso lo spirito umano, vedendo che questa esteriore rivelazione corrisponde in tutto e per tutto a quel lume ideale di fede, che è in se stesso, deve molto volentieri affermare, che tra il mondo naturale, che vede col lume della ragione, e tra il mondo sovrannaturale, che conosce per fede, vi ha una perfetta corrispondenza. Voglio dire con ciò, che la sovrannaturalità negativa, che quasi strascico e ombra dell'ordine primitivo, è rimasta nell'uomo caduto, servo di lume e di ideale a riconoscere l'ordine stesso sovrannaturale, quando questo sia di nuovo ristabilito. E questa è realmente la conclusione, a cui deve arrivare, qualunque voglia fare una critica spassionata dello spirito umano e delle sue facoltà; tantochè il cattolicesimo è tanto lontano, che ripugni all'umana

ragione, che più tosto è voluto da questa così, come l'oggetto è voluto dalla corrispondente facoltà, e come il sole è voluto dall'occhio. Ma è bene, che cerchiamo in modo speciale, in che consiste questo ideale dell'ordine sovranaturale.



CAPITOLO TERZO

Lo spirito umano, nel lume sintetico dell'umana ragione, possiede l'ideale negativo dell'ordine stesso sovranaturale. Si pone in maggiore evidenza la verità del lume sintetico, che è esso solo il primo filosofico. Corollari importanti, che derivano dalla nostra dottrina. Si stabilisce la necessità scientifica dell'idea cristiana.

L'enciclopedia umana altro non essendo, che una serie indefinita di veri, che si corrispondono e si riferiscono a vicenda, non è dubbio, che deve esservi un vero primo, che virtualmente abbracci e comprenda tutti i veri parziali, che possono capire in umano intelletto. Questa dottrina si basa in ciò, che la scienza, in fine dei conti, non è altro, che un giudizio universalissimo; il quale in tanto si distingue in una infinità di parti, in quanto la mente umana, per la sua finitezza, non può intuire, riflettere e affermare tutta insieme la realtà teocosmica. Del che si vede, che i giudizi parziali, di che deve per necessità giovare l'umana

ragione, altro non sono, che altrettante parti di un unico sistema scientifico; le quali parti, perciò, quasi numeri infiniti di un'aritmetica sola, debbono per necessità riferirsi e ordinarsi a vicenda, e costituire, così, una scienza sola e universale. Perchè non è maraviglia, se i filosofi, in ogni tempo, furono solleciti di cercare quel Vero primo, che potesse fornire esso solo la spiegazione scientifica della realtà universalissima, da Dio alla materia. Ma i filosofi, io non dubito di affermarlo, non ottennero ancora lo scopo, che si proposero; e ciò, perchè si posero in capo di spiegare il tutto delle cose con un principio puramente razionale. Un principio puramente razionale può bene fornire la spiegazione a tutto il mondo fenomenico e naturale; ma esso non potrà mai spiegare, in modo rigorosamente scientifico, quel mondo numenico e sovranaturale, di che l'uomo, come abbiamo veduto, ha un concetto vivissimo. Perciò l'integrità e la veracità dello scibile universo richiede, che lo spirito umano possieda tale un principio universale e sintetico, che valga a fornirci la spiegazione compiuta di tutto lo scibile umano, tanto nel giro della filosofia e della natura, quanto in quello della teologia e del sovranaturale. Se il principio, o l'assioma primo è unicamente razionale, esso non giova a darci una spiegazione scientifica del teocosmo sovranaturale, e di tutti quei veri, che eccedono la cerchia della natura. Di contro, se il principio, o l'assioma primo è unicamente sovra-razionale, oltre che non è proporzionato all'umana ragione, esso non giova a darci una spiegazione

scientifica di tutta l'enciclopedia naturale. Rimane, adunque, che il Vero primo sia sintetico e universale, e comprenda sotto da sè, tanto i veri razionali, quanto i sovrarazionali. Vedremo, a suo tempo, quale sia questo Vero primo e universale, che è idoneo a fornirci una spiegazione scientifica di tutta l'enciclopedia umana. Per ora basterà di osservare, che, se è vero, com'è verissimo, che l'umana ragione, mentre vede l'attributo e l'azione esteriore delle cose, ama essa stessa e desidera di vederne l'intima *essenza*; ne viene, che la scienza umana non può dirsi integra e perfetta, finchè, in qualche modo, non vegga l'armonia sintetica, che è tra l'attributo delle cose, che essa vede, e l'*essenza* delle cose, che essa non vede, ma che vorrebbe vedere. Intanto è bene, che cerchiamo più accuratamente, se realmente l'umana ragione possenga questa relazione fortissima, e questa, quasi dissi, gravitazione irrefrenabile verso l'ordine sovrannaturale; ossia verso l'elemento sovrintelligibile e oggettivo di Dio, e delle cose tutte.

Dall'esame interiore della propria coscienza, e dalla critica, che abbiamo fatto dell'umano giudizio, risulta in modo evidente, che l'umana ragione, oltre di vedere le cose negli attributi e fenomeni esteriori, presente essa stessa, che in fondo a quelli attributi si adagia e vive l'*essenza* intima, e la realtà oggettiva delle cose. Il che vuol dire, che la ragione umana è costituita in modo, che tanto vede le cose nella loro realtà naturale e nella loro *esistenza*, quanto si accorge di non vederle nella loro realtà oggettiva e nella loro *essenza*. È questo

un fatto, contro del quale è inutile ogni ragionamento; perciò che la coscienza intima ci avverte, che un mistero universale invade e occupa tutte le cose; e che mentre queste ci appaiono chiare e intelligibili nel loro elemento estrinseco e naturale, sono oscure e sovraintelligibili nel loro elemento intrinseco e sovrannaturale. Il che vuol dire, che mentre noi non vediamo e non possiamo vedere l'intima *essenza* delle cose, ne abbiamo tuttavia un presentimento tale, che non siamo paghi della cognizione naturale, ma amiamo d'inverarla e autenticarla in una cognizione sovrannaturale. Del che deriva, che sebbene la ragione umana non possa affermare in modo positivo di trovarsi in uno stato di sovrannaturalità, essa tuttavia può validamente negare contro del razionalista, di essere in uno stato di pura naturalità. È un fatto, adunque, che oltre al lume naturale, onde vede le cose ne' loro fenomeni ed azioni esteriori, lo spirito umano possiede anche un lume superiore, in grazia del quale presente esso stesso, e quasi profetizza l'intima *essenza* e la reale oggettività delle cose. Intanto, questo lume che è nell'umana ragione, non è puramente razionale; perchè ci avverte esso stesso della vita sovrarazionale delle cose; nè è puramente sovrarazionale; perciò che in realtà, in questo lume, l'umana ragione non vede l'*essenza* delle cose. Rimane, adunque, che questo lume sia realmente medio e sintetico tra la vita naturale e la vita sovrannaturale delle cose; tanto che l'umana ragione, in grazia di questo lume, non essendo paga dell'or-

dine naturale, aspira e gravita verso l'ordine sovrannaturale delle cose stesse.

E perchè questa dottrina sia meglio compresa, debbo di nuovo dichiarare i tre concetti di *esistenza*, di *essenza*, di *sostanza*, che sono i tre aspetti, sotto cui l'oggetto si affaccia davanti all'umana comprensiva. La voce *esistenza*, se bene si considera, connota la sintesi della realtà colle sue modalità o relazioni esteriori. Di fatto, la voce *existere* significa l'uscita della realtà dalla sua vita oggettiva, e il manifestarsi che essa fa al di fuori, nei fenomeni e attributi esteriori. Del che è chiaro, che la voce *esistenza* esprime veramente la sintesi della realtà e del fenomeno; tanto che l'*esistenza* non è solo il fenomeno, nè solo la realtà, ma è quel punto, in che il fenomeno si combacia colla realtà. Voglio dire, che l'umana ragione, nell'*esistenza*, non coglie solamente il fenomeno in aria; ma coglie il fenomeno, in quanto sta unito alla realtà; in quanto cioè *exit et sistit*. Di qui è derivato, che si dicesse naturale il mondo dell'*esistenza*; perciò che la voce natura connota appunto la nascita, che fa una cosa da un centro oscuro e sovrannaturale, e l'unione di questa natura al suo centro invisibile.

In quella vece, la voce *essenza* connota la sintesi della realtà colle sue relazioni interiori; perciò che ogni realtà, essendo una forza e un'energia, ad essere tale deve anzi tutto possedere delle azioni o relazioni antecedenti, che diano luogo a quella vita ignota e sovrannaturale, che io appello *essenza*. Perciò le relazioni interiori di una cosa danno

luogo alla sua vita sovranaturale; voglio dire a quella vita, che io dico *essenza* della cosa; mentre le relazioni esteriori di una cosa danno luogo alla sua vita naturale; voglio dire a quella vita, che io dico *esistenza* delle cose. Laonde nelle cose tutte, da Dio alla materia, vuolsi distinguere la vita dell' *essenza*, che è affatto ignota, sovranaturale, oscura, e la vita dell' *esistenza*, che è affatto nota, naturale, chiarissima. E siccome l' *essenza* esprime ciò, che veramente una cosa è in se stessa, così essa sola attinge la vera e reale oggettività delle cose; oggettività che l'umana ragione, mentre dura in questo stato viatorio, non può vedere in modo immediato. Secondo questa dottrina i teologi insegnano, che l'umana ragione non potrà possedere la scienza vera, se non in paradiso; dove unicamente lo spirito umano dovrà vedere le cose nella loro *essenza*. Del che si vede, che dando io questo senso al vocabolo *essenza*, non commetto un neologismo; ma restituisco questa voce al suo vero e primitivo significato; secondo il quale la voce *essenza* fu sempre usata a connotare l'elemento oggettivo, oscuro, sovranaturale delle cose.

Ma oltre al concetto di *esistenza* e di *essenza*, ve ne ha un terzo universale e sintetico, che esprime la realtà in genere, senza determinare se sia interiore o esteriore. Questo concetto è quello di *sostanza*; il quale connota il sostare, che fa la realtà tra l' *essenza* e l' *esistenza*, tra la vita sovranaturale o la vita naturale, tra l'oscuro e il chiaro, tra il sovraintelligibile e l'intelligibile. Laonde il concetto di *sostanza* è realmonte universale, in quanto com-

prende sotto da sè l'*esistenza* e l'*essenza*; e in quanto mantiene verso l'una e l'altra una relazione mediana e sintetica. E perchè questa cosa si comprenda, vuolsi notare, che il concetto di *sostanza* conviene anzitutto con quello di *essenza* e di *esistenza*, in quanto esprime esso stesso la realtà; ma il concetto di *sostanza* si distingue dagli altri due, in quanto l'uno esprime la realtà interiore; l'altro esprime la realtà esteriore. Del che è chiaro, che il concetto di *sostanza*, partecipa in modo eguale, dei due concetti contrari di *essenza* e di *esistenza*; ed è quindi la copula e l'unione ipostatica di questi due concetti. Il che vuol dire, che l'umana ragione non può possedere il concetto di *sostanza*, senza che comprenda, in qualche modo, quello di *esistenza* e quello di *essenza*. Questa dottrina, quando sarà ben compresa, deve persuadere il lettore, che l'oggetto nel riferirsi, che fa davanti dallo spirito umano, poteva assumere tre diversi rispetti; voglio dire, che poteva riferirsi, o come semplice *esistenza*; e in questo caso lo spirito umano non avrebbe potuto avere un concetto dell'*essenza*; o esso poteva riferirsi, come *essenza*; e in questo caso l'uomo avrebbe tosto ottenuto il suo paradiso, e avrebbe veduto le cose immediatamente, nella loro reale e intima oggettività; o finalmente esso poteva riferirsi, come *sostanza*; e in questo caso l'uomo sarebbe stato costituito in uno stato sintetico e mediano tra il puro naturale e il puro sovranaturale. Ora è un fatto, che l'umana ragione, nello stato attuale, non vede le cose nella loro *essenza*; se le vedesse, sarebbe imparadisata, e non patirebbe in sè tante

battaglie e tante contraddizioni scientifiche. È anche un fatto, che l'umana ragione, nello stato attuale, non vede le cose nella pura *esistenza*; perciò che, quando l'uomo si trovasse in uno stato semplicemente naturale, esso dovrebbe rimanere pago della sua vita naturale, e non dovrebbe cercare più innanzi. Rimane adunque, che Iddio abbia creato l'uomo nell'armonia sintetica della vita naturale e della vita sovrannaturale. Il che vuol dire, che l'umana ragione, nello stato in che fu da Dio creata, vede le cose come *sostanze*, in quanto, cioè, sostano e mediano tra l'*esistenza* e l'*essenza*. E, siccome il Primo filosofico deve cercarsi nell'ideale dello stato umano, ne viene, che questo Vero primo vuole riporsi nel lume stesso sintetico; il quale connota appunto il vero e reale stato della vita umana, la quale è la sintesi della ragione e della fede. Questo stato sintetico dell'umana ragione viene egregiamente espresso dal vocabolo, che voglio usare, di *presentimento sovrannaturale*. Imperciocchè il *presentimento sovrannaturale* non è una pura fede; mentre l'umana ragione si accorge essa stessa della vita sovrannaturale delle cose; e non è una semplice visione naturale, mentre in realtà essa non vede, che cosa sia questa vita sovrannaturale, di che tuttavia ha un così vivo concetto. Il *presentimento*, di che parliamo, bilica realmente, ondeggia e sosta tra la vita naturale e la vita sovrannaturale; e ciò per modo, che ne è la perfetta equazione e la sintesi adeguata. Questa dottrina consuona mirabilmente con quella della Chiesa, la quale insegna, che Iddio ha elevato la

vita naturale dell'uomo a un ordine sovranaturale: il che, parlando scientificamente, vuol dire, che l'umana ragione, nello stato in che fu da Dio costituita, vede le cose in quanto sono *sostanze*; in quanto cioè mediano e sostano tra una vita del tutto naturale, e una vita del tutto sovranaturale. Del che deriva, che corrono agli eccessi tanto i dommatici, quanto i razionalisti: perciò che i primi vorrebbero mantenere, che l'umana ragione coglie realmente l'*essenza* e la realtà oggettiva delle cose; i secondi, poi, vorrebbero angustiare la scienza umana nei limiti della filosofia e della natura. Il fatto è, che mentre dall'un canto l'umana ragione si accorge essa stessa, che le cose tutte sono implicate e ravvolte in un oceano misterioso e inaccessibile; per l'altro si avvede, che il mondo naturale, che essa possiede, è un'emanazione, un fenomeno, un attributo della cosa; non la cosa stessa in sè; e che, quindi, il cuore dell'uomo, finchè si attiene a queste ombre di beni, non può dirsi pago e soddisfatto. Vuolsi adunque confessare, che l'umana ragione possiede un lume sintetico, in grazia del quale, per l'una parte non è paga della vita naturale delle cose, e per l'altra è avvertita della sovranaturalità stessa delle cose. Io qui mi appello francamente, tanto alla coscienza individuale di ciascun uomo, quanto alla coscienza universale dell'umanità; la quale in ogni tempo ha sentito il bisogno di sovranaturalizzare il suo culto, la sua scienza, la sua origine, la sua storia, la sua civiltà, e tutte le cose sue.

Intanto questa gravitazione, che è nell'intelletto umano verso il sovrannaturale, costituisce appunto ciò, che io appello il lume universale e sintetico dell'umana ragione; il qual lume altro in fondo non è, che la relazione che ha l'umana ragione verso la sovrannaturalità delle cose; relazione, che V. Gioberti ha voluto appellare la facoltà della sovraintelligenza. Questo lume universale e sintetico è per me, come il telescopio dell'anima; in grazia del quale essa presente in modo potente ed energico, che la vita vera delle cose non dimora nei fenomeni e nelle parvenze esteriori; e che, perciò, l'umana ragione e la volontà umana non potranno mai quietare, finchè vorranno rimanere in queste ombre e in queste cortecce. In grazia di questo lume sintetico l'umana ragione è avvertita, che la vita dell'uomo non è puramente naturale, ma è anche sovrannaturale; e che quindi l'uomo non è un soggetto solamente filosofico, ma anche teologico. Perciò questo lume sintetico, o questo presentimento del sovrannaturale, come quello, che comprende sotto da sè tanto i veri razionali, quanto i veri sovrarazionali, deve costituire esso stesso il Primo enciclopedico, e l'assioma interiore di tutte le scienze umane. Il che vuol dire, che questo lume sintetico, mentre giova a darci una spiegazione scientifica di tutto il mondo filosofico, è atto a condurci all'ordine stesso sovrannaturale, quando questo si attui in qualche sistema reale e concreto.

Se i filosofi avessero tenuto conto di questo presentimento sovrannaturale, che è nell'umanità,

non sarebbe avvenuto, che l'ordine filosofico si fosse discentrato dall'ordine teologico. Similmente, se i teologi avessero essi stessi riconosciuto questo lume sintetico e universalissimo, avrebbero facilmente trovato quel vincolo centrale, in che la teologia si disposa e si combacia colla filosofia. Non essendosi, invece, riconosciuto questo Primo universalissimo e sintetico, è avvenuto, che i filosofi, nelle loro ricerche, movessero unicamente da un vero razionale, e si contentassero di una scienza di ombre e di parvenze; e che i teologi non si giovassero della filosofia a dedurre nel campo della scienza i veri stessi rivelati. In questo modo i filosofi doveano per necessità rinnegare l'elemento sovranaturale dello scibile umano, e scindere così la filosofia dalla teologia. I teologi poi, in rigore di logica, doveano cadere in un pretto luteranesimo, esagerando la necessità della grazia e dell'ordine sovranaturale; o per lo meno doveano confessare, che essi non sapevano cogliere quel punto sintetico, in che la ragione umana armonizza colla fede. E questa confessione esplicita l'ha fatta il grande Bossuet, il quale ha candidamente confessato, che esso teneva bensì i due estremi anelli di un'unica catena, che sono la grazia e l'arbitrio, la fede e la ragione; ma che non sapeva vedere, come sotto l'influenza e l'efficacia della grazia rimanesse salvo l'umano arbitrio. Se il Bossuet avesse veduto, che lo spirito umano, oltre del lume naturale, onde vede le cose nell'agire che fanno al di fuori, è anche dotato di un lume superiore e sintetico, onde presente delle cose la vita sovranaturale, avrebbe,

nello stesso punto, riconosciuto, che la ragione umana, in grazia di questo lume sintetico, non può esser paga del mondo naturale, ma è costretta di cercare essa stessa, dove si trovi incarnato quel mondo sovranaturale, di che sente in se stessa la ponderosa mancanza. Che cosa è adunque questo lume sintetico, se non quel conato, quel desiderio, quella tendenza, che ha lo spirito umano di possedere quella vita sovranaturale, di che ha un così vivo concetto? Che cosa è questo lume sintetico, se non la facoltà e la potenza, che ha l'uomo di presentare il sovranaturale? Che cosa è questo lume sintetico, se non il desiderio infinito di sovrannaturalità, che è in tutti gli intelletti e in tutti i cuori umani? Che cosa è questo lume sintetico, se non un principio di fede razionale, che è in tutte le intelligenze umane; le quali, appunto perchè non possono vedere in modo immediato e intuitivo il midollo e l'*essenza* delle cose, sentono il bisogno di vederla in modo mediato, e in un lume positivo di fede? Del che deriva, che lo spirito umano, in grazia di questo lume sintetico, tanto è lunge, che voglia respingere i Veri sovrarazionali, che li ricerca anzi esso stesso, e li domanda per modo, che esso non può quietare, finchè non ritrovi quel Magistero di verità, vivo e concreto, che è la Chiesa stessa cattolica. Intanto dalla dottrina finora esposta derivano parecchi corollari, che è bene di dichiarare.

PRIMO COROLLARIO — Se è vero, che l'umana ragione possiede essa stessa il tipo ideale dell'ordine sovranaturale, conseguita che, mentre per l'una

parte è costretta di confessare, che il suo stato presente è uno stato di miseria e di caduta, per l'altra diviene idonea a cercare, essa stessa, quell'Ordine sovranaturale, di che sente in se stessa la mancanza e la privazione. Voglio dire, che la ragione umana, possedendo il tipo negativo della sovranaturalità, deve avvenire, che quando essa vegga attuato e incarnato questo suo tipo in un qualche Fatto concreto, deve per necessità fare una equazione tra il suo Ideale e quel Fatto sovranaturale, e dire » qui è la realtà di quella vita sovranaturale, di che sento in me stessa la mancanza e la privazione ».

SECONDO COROLLARIO — Se l'umana ragione possiede il tipo ideale dell'ordine sovranaturale, conseguita, che questo Ideale diviene l'anello dell'ordine filosofico coll'ordine teologico. Imperciocchè, quando, in grazia di questo Ideale, l'umana ragione avrà essa stessa riconosciuto, che la vitale redenzione dell'umanità si è fatta da Gesù Cristo, per Gesù Cristo, in Gesù Cristo; quando avrà essa stessa riconosciuto, che il Sistema cattolico è lo specchio fedelissimo di quella idealità sovranaturale, di che l'umana ragione è essa stessa posseditrice; quando l'umana ragione, fissando gli occhi nel sole splendidissimo del Cristianesimo, sarà costretta di confessare, che in esso si illuminano tutte le sue tenebre e tutti i suoi dubbi; in questo caso accetterà molto volentieri tutti i Veri sovranaturali, che emanano da questo sole divino. La ragione è, perchè essa stessa, in grazia del suo lume sintetico, avrà riconosciuto, che tra la vita natu-

rale, che vede col semplice lume razionale, e la vita sovranaturale, che vede incarnata nel Sistema cattolico, passa una fedele corrispondenza. Il perchè essa stessa l'umana ragione dovrà conchiudere, che la vita naturale dell' uomo si termina realmente e si completa in quella vita sovranaturale, di che sente in se stessa la mancanza e la privazione (1).

TERZO COROLLARIO — Se l'umana ragione possiede in sè il tipo ideale dell'ordine sovranaturale, conseguita, che mentre da un lato il ristabilimento dell'ordine sovranaturale è del tutto gratuito per parte di Dio, che poteva non ristabilirlo; dall'altro il riconoscere e il confessare questo ristabilimento, è un atto del tutto proprio e spontaneo dell'umana ragione. Imperciocchè, trovandosi la ragione umana dotata dell'Ideale dell'ordine sovranaturale, se avviene, che realmente si attui e si concreti quest'ordine, essa, per un atto a lei proprio e spontaneo, può riconoscerlo e confessarlo (2). In questo modo

(1) L'umana ragione, in grazia del lume sintetico, può bene affermare la convenienza dell'attributo (*esistenza*) col soggetto de' suoi giudizi (*essenza*); ma questa convenienza l'afferma solo per presentimento, non per visione; e perciò, la sua affermazione non ha un valore apodittico. Quando invece, in grazia del lume sintetico, avrà essa riconosciuto per fede quell'ordine sovranaturale, di che sento il bisogno, allora la sua scienza diverrà perfetta; perchè saprà per fede, che realmente l'*esistenza* del teocosmo corrisponde adeguatamente all'*essenza* del teocosmo. Io spero, che procedendo innanzi, il lettore si farà un'idea sempre più chiara di questa dottrina.

(2) Se altri dicesse, che la nostra dottrina è pelagiana, perchè noi diciamo, che l'umana ragione può essa stessa riconoscere l'ordine sovranaturale, rispondiamo primamente, che l'umana ragione riconosce il sistema cattolico, non mica in quanto essa è una semplice facoltà naturale; ma in quanto è una facoltà sintetica, e, quasi disso

si conciliano due veri, che sembravano non poter stare insieme; voglio dire la gratuità e la sovranaturalità dell'ordine redentivo, e l'efficacia assoluta dell'umana ragione è del libero arbitrio. Di fatto, è salva la gratuità dell'ordine redentivo; perchè, se Iddio non lo avesse ristabilito, l'umana ragione, in grazia dell'ideale che ne avea, poteva bene desiderarlo quest'ordine, aspettarlo, cercarlo; ma non poteva da sè ritrovarlo. È salva poi l'efficacia dell'umana ragione; perchè, non appena l'ordine redentivo è ristabilito, essa, non mica colle forze naturali, ma in virtù dell'ideale che ha di quell'ordine, lo deve tosto riconoscere e confessare. Voglio dire, che l'umana ragione, vedendo che l'ordine redentivo corrisponde fedelmente al tipo, che ne ha essa stessa, accetta molto volentieri quest'ordine redentivo; non altrimenti, che se

negativamente sovranaturale. In secondo luogo osserviamo, che la gratuità e sovranaturalità dell'ordine redentivo consiste in ciò, che l'umana ragione non può da sè sola ristorare quell'ordine sovranaturale, che in Adamo fu perduto; ma non consiste, nè può consistere in ciò; che essa non possa riconoscere quest'ordine sovranaturale, quando venga da Dio ristabilito. Il che è tanto vero, che si condannano nel vangelo coloro, che vedendo in Cristo il sole di verità eterna, non lo vollero riconoscere. » *Lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras, quam lucem* ». A coloro poi che dicessero, che la nostra dottrina è luterana, perchè noi diciamo, che senza della parola della Chiesa è impossibile una scienza compiuta e verace, rispondiamo, che noi ammettiamo, che l'ordine naturale è in sè perfetto, perfettissimo, e che quindi l'umana ragione è valida, validissima in ordine al suo oggetto, che è l'enciclopedia naturale. Ma siccome sta in fatto, che l'umana ragione è ordinata al sovranaturale, ne viene che la scienza umana non può dirsi assolutamente verace e apodittica, finchè non si suggelli nella corrispondente scienza sovranaturale.

alcuno fosse divorato da una sete ardentissima, se avviene che trovi una fonte di acqua purissima, deve tosto correre a quella, come al compimento di tutti i suoi desiderii. Ed ecco perchè nelle sacre Scritture si legge, che sono ciechi coloro, che vedendo il sole luminosissimo del Cristianesimo, non lo vogliono riconoscere. Ecco anche, perchè si dice, che Cristo è realmente morto per la salute di tutti gli uomini; perciò che tutti gli uomini, se pure non vogliono chiudere gli occhi davanti a questo sole di grazia, lo possono riconoscere e confessare. Ecco finalmente perchè l'ossequio, che si presta alla fede, è letteralmente razionale, secondo che dice San Paolo; perciò che, in grazia dell'ideale che ne possiede, l'umana ragione può essa stessa riconoscere l'ordine redentivo. In questo modo, mentre per l'una parte si cessa quel frivolo Pelagianesimo, che vorrebbe distruggere l'elemento sovranaturale dell'umanità; per l'altra si annienta la dottrina di Lutero, che ad esaltare la necessità della grazia, ha distrutto il valore e l'efficacia del libero arbitrio. La sovranaturalità ideale, di che io parlo, è forse quella grazia sufficiente, onde parlano in modo sofisticato i Molinisti; e la quale, quando fosse intesa nel senso che io ho spiegato, sarebbe sovranamente cattolica (1). Imperciocchè è un fatto,

(1) È forse questa la ragione, perchè i teologi ascetici mantengono, che Iddio dà a tutti la grazia della preghiera. La grazia della preghiera è un portato necessario del presentimento, che è in tutti gli uomini di quello stato sovranaturale, che noi dovremmo possedere. In grazia di questo presentimento, l'umana ragione sente la propria miseria, e desidera di esserne liberata. Io sono persuaso, che la lacuna più grande della filosofia è quella di aver dimenticato, che l'umanità non può vivere senza delle relazioni verso il sovranaturale.

che in grazia di questa sovrannaturalità ideale, tutti gli uomini sentono la necessità di sovrannaturalizzare le loro opere e le loro cognizioni; sentono la necessità, che hanno di un lume e di una fede sovrannaturale; sentono il bisogno di pregare, che venga finalmente il regno della giustizia e della verità; sentono, in una parola, la necessità platonica di un Riparatore divino.

QUARTO COROLLARIO — Se l'uomo possiede esso stesso il tipo ideale dell'ordine sovrannaturale, conseguita, che nello stato presente dell'umanità vi hanno due Criterii scientifici; interiore l'uno, e proprio affatto dell'umana ragione; ed è quello, onde si giova lo spirito umano a cercare quella vita sovrannaturale, di che sente in se stesso la ponderosa mancanza. L'altro è del tutto esteriore e oggettivo; e questo è il Verbo divino, incarnato in Gesù Cristo, e parlante nella successione indefinita del tempo, per l'organo della Chiesa cattolica. Anzitutto ho detto, che vi ha un criterio scientifico interiore; perciò che lo spirito umano, essendo esso la potenza scientifica, quando non fosse illuminato da un lume proprio e interiore, come potrebbe aver luogo la scienza umana, che in fine dei conti risulta dallo spozializio della facoltà umana col suo oggetto (1). E se questo criterio interiore

(1) Vuolsi avvertire, che il lume sintetico dell'umana ragione diviene esso stesso il Criterio scientifico e interiore dell'umana enciclopedia, in quanto l'umana ragione, paragonando la cognizione razionale colla sovrarazionale, e trovandone la perfetta armonia, giudica essa, e afferma, che la sua cognizione è scientifica e rigorosa. Del che si vede, che il lume sintetico, rigorosamente parlando, è

non fosse universale così, che potesse esso stesso farci apprendere quel mondo sovranaturale, di che sentiamo il bisogno, come potremmo noi possedere una scienza verace e perfetta? Vuolsi tuttavia notare, che questo lume interiore non può godere di un valore assoluto e oggettivo, prima che abbia trovato quella corrispondente realtà numenica e sovranaturale, verso cui questo stesso lume aspira incessantemente. Laonde, posto che il vero sovranaturale non si fosse incarnato in Gesù Cristo, questo lume avrebbe bene un valore negativo, ma non potrebbe avere un valore positivo. E questo fu lo stato della filosofia, prima di Gesù Cristo; perciò che la filosofia paganica, in virtù dell'ideale dell'ordine sovranaturale, poteva bene cercare, desiderare, domandare la vera e compiuta vita filosofica, ma non poteva in se stessa ritrovarla. Ed ecco, perchè tutta la filosofia paganica, o per diretto, o per indiretto, è dovuta cadere nello scetticismo. E questa dovrà essere la condizione di tutto le filosofie, che non vorranno riconoscere il Sistema vivo e concreto della filosofia cattolica. Impereiocchè le filosofie eterodosse potranno bene

altra cosa dal lume e criterio scientifico. Il lume sintetico dell'umana ragione giova per la cognizione volgare; il lume stesso sintetico diviene il criterio scientifico, quando il dotto, facendo un'equazione tra la natura e il sovranaturale, conchiude, che l'enciclopedia naturale è, in tutto e per tutto, corrispondente e parallela alla enciclopedia sovranaturale. Interviene in questo caso ciò, che succede nell'uso di ogni principio ed assioma; i quali non diventano principii scientifici, se non in quanto la loro virtù intrinseca è scientificamente riconosciuta. Che cosa vi ha di più volgare del principio di contraddizione? E che cosa vi ha di più alto e scientifico?

arrovellarsi una eternità; ma non potranno mai trovare in se stesse una premessa positiva, in che fondamentare le loro ricerche scientifiche. La ragione è, perchè nell'intelletto e nel cuore umano si fa sentire tale una voce, che ci dice, che noi, colla nostra ragione, non possiamo penetrare il fondo e l'essenza delle cose; e che, quindi, la nostra scienza potrà bene avere una vita naturale e fenomenica, non mai una vita oggettiva e assoluta. Del che si vede, che nello stato attuale lo spirito umano possiede solo il criterio ideale e negativo della scienza; in quanto, cioè, si accorge di mancare del suo criterio reale e positivo; il quale si trova incarnato in Gesù Cristo, che è il Verbo divino fatto uomo, e nel Magistero vivo della Chiesa cattolica. Perciò, sebbene noi diciamo, che l'uomo può da se stesso cercare e riconoscere il Sistema cattolico, non ne viene, che la Chiesa cattolica, in quanto esprime e personifica il Verbo divino, derivi la sua virtù oggettiva dall'umano pensiero: il quale, invece, riconosce e confessa esso stesso, e ciò per un atto a lui intrinseco e spontaneo, che tutta la virtù scientifica dimora e si incarna nella parola dommatica della Chiesa: la quale in questo modo diviene essa sola la colonna e il firmamento della verità.

Del che è chiaro, che lo spirito umano, nella ricerca del vero, muove prima da un principio interiore e universale; quindi, in grazia di questo principio, vede e riconosce la Chiesa cattolica, come il sole vivo della verità; finalmente, col mezzo della Chiesa, autentica e oggettivizza tutti i veri

parziali, di che si compone l'umana enciclopedia. Nè solo autentica e suggella tutti i veri parziali; ma, in grazia del Verbo infallibile della Chiesa, autentica anche e invera quel principio primo, onde fu mosso lo spirito umano a trovare la Chiesa stessa (1). Imperciocchè, quando la verità sovrannaturale non si fosse incarnata in Cristo, e per mezzo di Cristo parlasse nella Chiesa cattolica; lo spirito umano, che ha dei presentimenti sovrannaturali, poteva bene cercare, domandare, desiderare il compimento della sua vita; ma non poteva trovare, in che appagare le sue ricerche e i suoi desiderii. In questo stato il criterio interiore, non trovando il suo oggetto corrispondente, rimaneva frustrato del suo scopo, e solo valeva a far sentire all'umana ragione la propria infermità e impotenza. Del che si vede, che l'ideale, che noi abbiamo dell'ordine sovrannaturale, è il mezzo di che l'uomo si giova a riconoscere e confessare, che la Chiesa cattolica, in quanto esprime il Verbo divino, è essa sola l'ultima ragione del vero; e che quindi, parlando rigorosamente, la scienza umana deve risultare dall'equazione, che lo spirito umano fa tra l'ideale negativo, e la realtà positiva dell'ordine sovrannaturale; realtà che esiste e si concreta nella

(1) Questo processo ci apprende, che la filosofia è realmente la propedeutica e il preambolo alla fede, come insegnano i Padri. Ma la propedeutica, come è chiaro, non è la scienza compiuta; perciò, ad autenticare la scienza è mestieri, che si trovi quel Primo assoluto, che possa inverare il nostro preambolo scientifico. Questa dottrina fu adombrata da Eusebio di Cesarea; il quale distinse lo scibile umano in due parti: nella preparazione e nella dimostrazione.

Chiesa cattolica. Del che vuolsi inferire, che il passaggio, che l'umana ragione fa dal naturale al sovranaturale, è nello stesso tempo divino e umano. È divino, perchè se il Sole sovranaturale della verità non fosse di nuovo comparso, l'uomo non poteva da sè ritrovarlo, e quindi non avrebbe potuto possedere la veracità e la integrità dell'umano sillogismo. È poi umano, perchè non appena il Sole divino è comparso, e tosto l'uomo, in grazia dell' ideale che ha in se stesso, lo può riconoscere; e in tanto più facilmente lo riconosce, in quanto vede, che l'ordine sovranaturale non è, che il compimento perfetto di quell'ordine naturale, che vede col semplice lume della sua ragione. E siccome la luce, onde si circonda il Fatto divino della redenzione cristiana, è tale e tanta, che può realmente paragonarsi a quella del Sole, così l'errore di colui, che non la vuole riconoscere, rimane affatto senza scusa (1).

QUINTO COROLLARIO — Se l'uomo attuale, in grazia del lume sintetico, è giunto a riconoscere nel Fatto divino del Verbo incarnato, quella vita

(1) *In lumine tuo videbimus lumen.* — PS. XXXV.

In ipso vita erat, et vita erat lux hominum; et lux in tenebris lucet.
— JOAN. I, IV.

Lux venit in mundum; et dilexerunt homines magis tenebras, quam lucem. — JOAN. III, 9.

Orietur stella ex Jacob. — NUM. 24, 17.

Deus manifeste veniet; Deus noster et non silebit; ignis in conspectu eius exardescet. — PSAL. 49.

Orietur vobis... sol iustitiæ. — MAL. 4, 2.

Populus, qui habitabat in tenebris, vidit lucem magnam; habitantibus in regione umbræ mortis, lux orta est eis. — ISAL. 9, 2.

e quella realtà sovranaturale, di che ha un assoluto bisogno, vuolsi conchiudere, che il problema critico è nello stesso punto risolto, e che l'umana ragione ha, in questo modo, trovato l'appoggio fermo e consistente alle sue conclusioni. Quindi noi possiamo stabilire contro Kant, e contro i razionalisti e scettici di ogni forma, che la scienza umana è ferma e consistente; e che è possibile il passaggio dal fenomeno al numeno, dall'attributo al soggetto, dall'*esistenza* all'*essenza*, dalla ragione alla fede, dall'esteriore all'interiore. Deriva anche, che il lume sintetico, che è il principio universale e interiore dello scibile umano, acquista esso stesso un valore reale e oggettivo; così che fra breve dovremo giovarci del valore infinito di questo principio, per fondare tutto l'intiero sistema della enciclopedia umana, tanto per ciò che spetta all'ordine sovranaturale, quanto per ciò che si riferisce all'ordine naturale. Deriva finalmente, che le tre scienze principalissime, che sono la teologia, la filosofia, la teosofia, mentre sono tra di loro onninamente distinte, e, nel loro essere, sono autonome, e indipendenti l'una dall'altra, costituiscono, tuttavia, un organismo solo di scienza, di cui la teologia è il principio, la filosofia è il mezzo, la teosofia è il fine sintetico e armonizzatore. Chi è, di fatto, che non vegga, che la teologia (*fede, essenza*) è quella che somministra i principii universali del sapere umano? Chi è che non vegga, che la filosofia (*ragione, esistenza*) è quella, che esplica e deduce questi stessi principii, riverberandoli in una infinita varietà di applicazioni e

di conseguenze? Chi è che non vegga, che la teosofia (*fede razionale, sostanza*) è quella, che raccoglie in bella e gioconda armonia la fede e la ragione, la teologia e la filosofia, il sovrannaturale e il naturale? A suo tempo questi veri saranno posti in bellissima luce.

SESTO COROLLARIO — Se l'umana ragione possiede il tipo ideale dell'ordine sovrannaturale, è facile di vedere, come il razionalismo si concilii col dommatismo, lo psicologismo coll'ontologismo, il pelagianesimo col luteranesimo; i quali sistemi tutti, in tanto sono erronei, in quanto rinnegano quel vincolo, in cui gli estremi sofistici di questi sistemi dovrebbero combaciare. Di fatto, la nostra dottrina è razionalistica, psicologista, pelagiana, in quanto apprende la necessità e l'efficacia dell'ordine naturale: ma la nostra dottrina è assolutamente dommatica, ontologa, luterana, in quanto insegna, che il mondo razionale non è sufficiente; e che, ad inverare le umane cognizioni, è assolutamente necessario, che l'umana ragione autentichi le sue conclusioni scientifiche nella parola dommatica della Chiesa. La quale Chiesa, essendo per me la personificazione dell'ordine sovrannaturale, diviene essa stessa l'ontologia incarnata, e il vero santuario del dommatismo. Voglio dire, che la filosofia cattolica, in tanto è razionalistica, in quanto, mercè di un lume sintetico, afferma essa stessa il Fatto divino della cristiana rivelazione; che la filosofia cattolica, in tanto è dommatica, in quanto trova nella parola della Chiesa il suggello finale delle sue conclusioni. La diffe-

renza, che è tra il dommatismo volgare, e quello della Chiesa cattolica, in ciò consiste, che il primo si fonda sovra un principio più o meno astratto, ma sempre mutabile della mente umana; mentre il secondo si fonda sulla parola viva, concreta, immutabile di quel magistero, che Gesù Cristo ha stabilito, come il mezzo unico e sovranaturale dell'umana redenzione (1). Perciò, mentre i filosofi dommatici variano tutti i giorni di sistema, e si distruggono, così, a vicenda; il filosofo cattolico, che riunisce la fede e la ragione, accettando da quella i principii, e da questa il mezzo del loro svolgimento e della indefinita loro deduzione scientifica, avrà ottenuto quel giusto dommatismo e quel giusto razionalismo, che è il non più e il non meno della scienza umana.

SETTIMO COROLLARIO — Se l'uomo, in grazia del lume sintetico dell'umana ragione, è giunto a riconoscere, che il soggetto dei giudizi umani comprende la realtà sovranaturale (*essenza*); che l'attributo comprende la realtà naturale (*esistenza*); che il verbo comprende il mistero naturale (*sostanza*), ne viene, che la teologia è realmente la scienza dei principii, ossia è la scienza dell'or-

(1) Quando si ponga mente, che moltissime sono le cose necessarie a sapersi; quando si avverta, che l'uomo ha delle relazioni essenziali verso Dio, verso la verità, verso la giustizia; quando si consideri, che pochi sono quelli, che hanno l'agio, la volontà, la capacità di occuparsi in una infinità di questioni, che si attengono strettamente ai destini dell'umanità, si dovrà confessare, che il dommatismo della chiesa, mentre dall'un canto risponde all'ideale che noi ne abbiamo, per l'altro è una vera necessità sociale.

dine sovranaturale; che la filosofia è la scienza dello svolgimento dei principii, ossia è la scienza di tutto l'ordine naturale; che la teosofia, o la filosofia cattolica è la scienza, che sintetizza la prima e la seconda, e tratta della realtà sintetica. Perciò la teologia si può definire quella scienza » che ha per soggetto proprio la divinità, e per soggetto comune tutte le cose finite, in quanto la divinità e le cose finite si considerano nel loro elemento sovranaturale ». La filosofia, invece, è quella scienza » che ha per soggetto proprio e speciale le cose finite, e per soggetto comune la divinità; in quanto e quelle e questa si considerano nel loro elemento naturale ». La teosofia è quella scienza » che ha per soggetto proprio la divinità e le cose finite, in quanto sono considerate nel loro elemento sintetico ». Del che deriva, che la teologia è realmente la scienza prima; perchè, fondandosi sull'autorità divina onde move, pone se stessa, senza provarsi. Se dovesse provarsi, non sarebbe scienza prima. La teologia, che tratta dell'*essenza* divina, come di suo elemento proprio, move dall'alto in basso, e usa quindi del metodo rigorosamente deduttivo. In quella vece, la filosofia, ricevendo la sua vita dalla teologia, in quella guisa che l'*esistenza* la riceve dall'*essenza*, non può essere scienza prima: ma è generata e posta dalla teologia così, come la figlia è posta e generata dalla madre. Perciò, la filosofia che tratta in genere del teocosmo naturale, non fa altro che svolgerlo e riverberarlo per tutti i modi, nel campo della scienza e della natura. Del che è chiaro, che,

propriamente parlando, la filosofia non può usare un metodo deduttivo; ma un metodo induttivo; perciò che essa deve rifare ed echeggiare, nel mondo dei fenomeni naturali, tutto ciò che ha creato la teologia. E siccome all'azione deve sempre rispondere eguale e contraria la reazione; perciò la filosofia deve ripetere in modo eguale, ma contrario, tutta quanta la teologia. La teologia pone in modo autoritativo i principii; la filosofia li allarga, li rifa, li ripete, li svolge, li esplica, li mette in una luce chiarissima, usando tutte le forze della ragione. La teologia move dall'essenza, dall'ordine sovrannaturale; e da questo passa all'*esistenza*, all'ordine naturale delle cose. La filosofia, invece, come eco fedele della prima muove dall'*esistenza* e dall'ordine naturale, per ascendere all'*essenza* e all'ordine sovrannaturale. Nè la cosa può essere diversamente; perciò che il primo moto del pensiero umano è quello di cercare il fondamento e la base di sè e de'suoi giudizi, che è appunto l'*essenza* e il sovrannaturale. Ed ecco perchè, tutti generalmente i filosofi, convennero in ciò, che l'*essenza* fosse il fondamento, la luce prima dell'umano pensiero. E siccome, in grazia del lume sintetico, l'umana ragione ha un concetto di questa *essenza*, di questo ordine sovrannaturale, non è maraviglia, che essa corra tosto a quell'*essenza*, che è la madre e il centro di tutto il teocosmo. Perciò la teologia, che per modo immediato e divino ci rivela l'*essenza* del teocosmo, è realmente la scienza prima, e la generatrice della filosofia. Ma che cosa sarebbe la teologia senza della filosofia? Come potrebbe essere, e man-

tenersi come madre, quando non vi fosse la figlia che, tutta rifacesse e riverberasse l'opera della madre? Del che è chiaro, che la filosofia, nell'organismo dell'umana enciclopedia, è tanto necessaria, quanto la teologia; perciò che se questa è il principio della scienza la filosofia ne è il mezzo e l'unico strumento. Errò, quindi, Cartesio, quando volle fare della filosofia la scienza prima, e volle conchiudere in un pretto razionalismo tutto l'umano sapere. La scienza umana, ad essere perfetta, deve armonizzare in sè la teologia e la filosofia in una scienza sintetica, che è la teosofia teocosmica. Il pensiero umano, nel primo moto di sè è teologo; nel secondo, è filosofo; nel terzo, è teosofo; ossia afferma l'armonia, che ha trovato tra la fede e la ragione. Il che, in altri termini, vuol dire, che il pensiero umano, per un moto spontaneo, vola all'*essenza*; discende quindi all'*esistenza*, quieta finalmente nella *sostanza*. Il quale processo corrisponde alla vita vera dello spirito umano, che prima intuisce, sente, crede (fede, sentimento, intuito); quindi riflette, ragiona, filosofa (riflessione, ragione); finalmente giudica e afferma l'armonia, che è tra la fede e la ragione. Il che è conforme assai alla vita stessa reale di tutti i popoli; i quali nel primo stadio di sè, vivono nella vita soprannaturale, teologica, religiosa; nel secondo stadio di sè, vivono nella vita naturale, filosofica, scientifica; nel terzo periodo di sè, vivono nell'armonia della fede e della ragione. Il primo periodo di questa vita, nella storia dei popoli cristiani, fu adombrato dalla patristica, che ritraeva più della fede che della ragione; il secondo periodo fu espresso

dalla scolastica, che aveva più della ragione che della fede; il terzo periodo, che è quello, che comincia a rivelarsi ai nostri giorni, dimora nell'armonia della ragione e della fede, della filosofia e della teologia, dello Stato e della Chiesa. Faccia Iddio, che spunti presto, e venga quanto prima quest'epoca sospirata della vita vera e dell'armonia perfetta dell'umana società; la quale, essendo insieme sovranaturale e naturale, non dovrà trovar pace ferma e sicura, finchè la ragione non si amichi colla fede, l'arbitrio colla grazia, l'uomo cittadino coll'uomo religioso.

OTTAVO COROLLARIO — Se l'uomo, in grazia del lume sintetico dell'umana ragione, giunge a riconoscere, che in Cristo, e per Cristo nella Chiesa cattolica, si attua la vita sovranaturale, esso arriva nello stesso punto a riconoscere, che nella umana Società si deve distinguere la vita sovranaturale, personificata nella Chiesa; la vita naturale, personificata nello Stato; la vita sintetica, o la vita propriamente umana, che ha insieme del sovranaturale e del naturale, della fede e della ragione, della Chiesa e dello Stato. Che cosa, di fatti, è la vita sintetica ed umana, se non l'armonia bellissima della vita sovranaturale e della vita naturale? Del che si vede, che, se da un lato la Chiesa è totalmente distinta dallo Stato; e l'un termine non è l'altro; essendo anzi, come tali, tra di loro contrari; tuttavia è impossibile, che nella vita della società umana questi due termini si possano sequestrare l'uno dall'altro; mentre, invece, il concetto di vita richiede, che questi due termini con-

trari armonizzino bellamente tra di loro, e diano luogo a una vita unica della società umana, che ad essere perfetta, deve avere del sovrannaturale e del naturale. Voglio dire, che come la società umana dalla fede deriva i principii universali del vero e del giusto; così dalla patria e dallo Stato deve prendere il mezzo unico della sua vita naturale. Chi ha, di fatti, che possa dire, che la vita dell'umanità, può possedersi fuori della natura? O chi ha che possa affermare, che la vita umana sia compiuta, quando manchi di quei veri universali, che sono la parte più sostanziosa della sua vita? La vita, essendo un'unità organica e intrinata, è impossibile di separarne e sequestrarne i componenti, gli uni dagli altri. Chi ne separa i componenti, rompe e scinde la vita. Perciò, alla formola "separazione della Chiesa dallo Stato" vuolsi sostituire questa "distinzione della Chiesa dallo Stato". Quando, procedendo innanzi, sarà dichiarato e messo in luce il principio della vita, questa dottrina otterrà la sua luce pienissima.

E qui pongo termine alla prima parte del mio lavoro, confidando di aver sufficientemente dimostrato, come si debba risolvere l'arduo problema della scienza umana. È bene il vero, che l'aver asserito l'invalidità oggettiva della scienza umana, quando è destituita di un Verbo divino, dovrà parere tale una stranezza, e fors'anco un'eresia teologica e filosofica, che molti dovranno grandemente maravigliarne. Ma chi scrive per amore del vero, non deve temere dei volgari pregiudizi, e deve correre animoso la sua via, nella speranza

che, come il Cattolicismo è destinato ad attuarsi, mano mano, in tutta la società umana, così la scienza cattolica, considerata in tutti i suoi componenti, dovrà, quando che sia, penetrare in tutte le menti, e persuadere tutti gli intelletti. E questa speranza è tanto più fondata, perchè nella mia dottrina, chi ben vede, sono salvi e integri tutti i diritti; quelli, cioè, della fede, e quelli della ragione; quelli della chiesa e quelli della patria; quelli della religione e quelli della filosofia; i quali diritti contrari, armonizzando bellamente tra di loro, costituiscono una vita vera e organica, che è quella della vita umana, che è insieme fede e ragione, grazia e arbitrio, religione e filosofia (1). Perciò, io crederò di aver meritato anche della patria e della ragione, quando avrò cercato, quanto è in me, di condurre la scienza umana al vero o legittimo suo fonte, che è quello dell'ordine sovrannaturale, concretato nel Verbo teandrico della Chiesa cattolica; e di aver dato, per questa guisa, lo sfratto a quella barbarie e a quel paganesimo,

(1) Non dimentichi il lettore, che per me è tanto necessaria la fede, come è necessaria la ragione, nella vita vera della scienza umana; perciò che, mentre quella ne è il principio, questa ne è il mezzo. Del che deriva, che io non annullo il valore naturale della filosofia e di tutte le scienze naturali; dico anzi, che la ragione, come facoltà naturale, può conoscere naturalmente tutti i veri e tutte le scienze naturali. Soggiungo solo, che la cognizione naturale non ha, e non può avere un valore rigorosamente scientifico, finchè si dissocia dalla corrispondente cognizione sovrannaturale, alla quale come a suo principio, si riferisce. Ed ecco perchè la Chiesa sovente roga e autentica, con un Verbo divino, anche quei veri, che non eccedono il valore naturale dell'umana ragione.

che anche nei nostri tempi divora e consuma tutta l'umana enciclopedia. Il paganesimo e la barbarie, secondo il mio concetto, non consistono in altro, che nella negazione dei destini sovranaturali dell'umanità, e nel non volere riconoscere, che l'uomo, oltre alla vita della filosofia e della natura, gode di una vita teologica e sovranaturale. Laonde, se vogliamo guarire la vita e la scienza umana; se vogliamo cessare quel paganesimo, che in fondo rode e consuma la universale civiltà; se vogliamo ristorare l'umanità, che aspira a un mondo più bello, che non è quello della semplice natura, è mestieri ci svegliamo del lungo sonno filosofico, e riconosciamo finalmente, che nell'uomo è scritta con caratteri indelebili la necessità di una scienza teologica e sovranaturale, senza di cui l'umanità non può vivere e quietare. È tempo, che studiando noi stessi, e quell'uomo adamitico, che in noi alberga, ci persuadiamo, che l'umanità patisce un grande difetto, e sente in sé una mancanza grandissima. È tempo, che confessiamo apertamente, che l'uomo, nutrendo dei desideri più alti e degli istinti più magnanimi, non può riposare in questi beni fenomenici e mutabili; e che, essendo ordinato a vedere le cose nella loro vita oggettiva, non può appagarsi di queste esteriori parvenze e di queste ombre filosofiche. È tempo, che studiando le inclinazioni generose del nostro spirito, e i voli beati del nostro cuore, corriamo in cerca di quella filosofia cristiana, di cui portiamo in noi stessi l'ideale e l'immagine negativa. È tempo, che fatta una critica esatta delle nostre facoltà, riconosciamo

finalmente, essere omai estrema la necessità di armonizzare in un vincolo comune la scienza della natura che si vede, colla scionza di quell'ordine sovranaturale, che noi tutti fortemente presentiamo. È tempo, che si confessi, che la scienza picnissima, e assolutamente perfetta noi non la possederemo che in cielo, dove vedremo Dio e le cose nella loro oggettiva *essenza*; ma che, mentre duriamo in questo esilio, possiamo solo possedere un'ombra di scienza, avvalorata e suggellata dalla parola della Chiesa.

Vi hanno nella storia dell'umanità delle epoche, in cui si sogliono stabilire alcuni veri a danno di altri veri, non meno necessari all'integrità e perfezione della scienza umana. Il che deve intervenire, in grazia della finitezza dell'umana ragione; la quale non potendo cogliere i veri nel loro insieme, per lo più li separa l'uno dall'altro; e nel separarli che fa, con un'analisi mal intesa, in effetto li distrugge. La qual cosa è dovuta, quasi per necessità, succedere nella evoluzione scientifica della idea cristiana; perciò che, sul primo nascero del cristianesimo, e nel forte delle sue battaglie contro del paganesimo, l'idea cristiana, rigogliosa per robusta giovinezza, potente di una virtù divina e interiore, ricca per opere generose, e per esempi di non più vedute annegazioni, avea creduto, che aoglio sostenere la sua parte nuova e sovranaturale, dovesse abbattere il paganesimo, anche nella sua parte buona e civile. Di qui è derivato quell'astio e quel furore, onde non pochi fra gli scrittori dei primi tempi gridarono contro ogni

lume di scienza profana, e contro i miracoli stessi dell'arte paganica. La qual cosa, pogniamo che non si debba attribuire alla Chiesa, la quale in ogni tempo ha insegnato, in modo chiaro ed esplicito, che l'uomo vive anche di una vita naturale e filosofica; tuttavia non è men vero, che questi fatti si avverarono sovente presso alcuni più zelanti, che prudenti amatori del cristianesimo. Perciò, sebbene nissuno possa in buona fede non riconoscere i benefizi infiniti, che il cristianesimo ha arrecato nel mondo politico e civile, tuttavia non si può dissimulare, che nelle battaglie fierissime tra il paganesimo, che non voleva rassegnarsi a morire, e il cristianesimo, che dovunque erompeva, quest'ultimo è trascorso talvolta agli eccessi, mostrandosi nemico troppo acerbo dell'elemento naturale, civile e artistico della società umana. Chi ha di fatti, che ignora che la stessa Patristica, a meglio combattere il pelagianesimo, che è un larvato gentilesimo, ha mostrato alcuna volta delle tendenze troppo sovranaturali; tanto che alcuni scrittori di quei tempi furono, non immeritamente, tenuti come partigiani della barbarie e amatori dell'ignoranza. Il vero è tuttavia, che i padri dei primi secoli intendevano solo di cattivare la ragione e la scienza all'ossequio della religione e della fede. Intanto si potrebbe stabilire per assioma, che i cinque primi secoli del cristianesimo simboleggiarono più specialmente l'epoca e il predominio della fede; la necessità della quale fu talvolta predicata per modo, che parve ai meno veggenti, che si volesse distruggere e annientare

il legittimo dominio della ragione e della scienza. E questo certamente era un eccesso (1).

Per altra parte, è anche cosa certissima, che il razionalismo o incredulismo di ogni tempo, a conservare il mondo della natura e i diritti dell'umana ragione, è trascorso all'eccesso contrario; tanto che, in grazia dell'elemento naturale e filosofico, si fece a distruggere e annientare l'elemento sovranaturale e teologico, onde è costituita l'umanità. Chi ha studiato, con accurato esame, la storia delle varie filosofie e i predominii delle diverse letterature e civiltà, deve confessare, che in ogni tempo

(1) « *Multi autem ex eis, qui fuerant curiosa sectati, contulerunt libros et combusserunt coram omnibus* ». Sotto Teodosio poi avvenne la distruzione del tempio di Serapide, e quella della celebre biblioteca di Alessandria. Il che tuttavia dovea trovare una facile e sufficiente ragione nel pericolo, che era fortissimo, delle idee pagane: le quali dominando ancora, potevano facilmente sedurre le menti di uomini, che abbandonavano con difficoltà le antiche abitudini.

Nei tempi moderni, l'immoderato asceticismo del Savonarola, del quale seppero sì bene giovare i suoi nemici politici, avea per iscopo di togliere di mezzo le idee pagane, che in quel secolo corrottissimo minacciavano d'invasione la società moderna. Il che, se era lodevole per una parte, mostra tuttavia, come è cosa troppo facile il correre agli eccessi. Non dobbiamo tuttavia dimenticare, che il furore, che alcuna volta si è mostrato contro l'elemento civile e filosofico dell'umanità, trovò una bella e salutare espiatione nella santa e dotta pazienza dei monaci: i quali con grandi fatiche si fecero a raccogliere dovunque i superstiti frammenti e le disperse reliquie della sapienza e civiltà pagana. Del resto, dobbiamo pur troppo condolerci, che in tempi, in cui l'armonia della vita non era per anco sentita, si commettessero eccessi sempre deplorabili o biasimevoli; eccessi, che costarono ventisette anni di carcere al Campaella, e furono causa di morte a Giordano Bruno; uomini segnalatissimi, e da nominarsi con somma riverenza, per amore grande alla filosofia, o per gl'immeritati martirii, nobilmente sostenuti.

si è veduto questo perpetuo e aspro antagonismo tra il puro naturalismo, che in fondo non è che la continuazione del paganesimo, e il puro sovranaturalismo, che è la negazione stessa della natura. Ma in quella guisa, che farebbe opera stolta tanto colui, che nell'uomo volesse solo riconoscere l'elemento spirituale, quanto colui, che solo volesse vederci l'elemento materiale; quando invece l'uomo è esso stesso l'armonia sintetica dell'uno e dell'altro elemento; per simile guisa si deve credere, che corrono agli eccessi, e quindi distruggono il tipo vero dell'umanità, tanto i partigiani di un puro razionalismo, quanto gli amatori eccessivi di un puro sovrarazionalismo; perciò che sta in fatto, che Iddio ha creato l'uomo nell'armonia della vita naturale e della vita sovranaturale.

Se noi volessimo, sotto questo rispetto, studiare la storia della letteratura e civiltà cristiana, non è dubbio, che dovremmo confessare, che sino all'epoca di Abelardo è predominato l'elemento sovranaturale e teologico; mentre nei secoli moderni, e dopo lo scadere della scolastica, è cominciato a signoreggiare, in modo esclusivo, l'elemento razionale e filosofico (1). Queste due epoche, quando si considerino nel loro eccesso, e in quanto impersonano un solo estremo, si debbono dire sofis-

(1) Ognuno, che conosce la storia della filosofia moderna, deve confessare, che prima di Cartesio si teneva, come una verità assiomatica, che la filosofia era una parte e un elemento indissociabile dalla teologia; la quale era in quell'epoca considerata, come il movimento primo dello scibile umano.

stiche; ed è a desiderare, che nell'epoca che sta per dischiudersi, e nel novello risorgimento della scienza, predomini invece l'elemento sintetico e armonizzatore. Vuolsi tuttavia confessare, che il processo, che ha tenuto il Cristianesimo nel suo dinamico svolgimento, è conforme in tutto all'indole generale delle cose, e al principio della vita; la quale, cominciando dall'unità potenziale ed embrionica, e passando quindi alla varietà, ritorna finalmente all'unità attuata, e al vero possesso di se stessa. Sotto questo rispetto è chiaro, che la parola creatrice della fede dovea anzi tutto vivere in se stessa; e quindi dovea, poco per volta, discorrere ed esplicarsi nella varietà della scienza filosofica, rinnovando colla sua influenza l'universo scientifico; tanto che, nel terzo momento di sè, si avesse la scienza vera e perfetta, che è costituita nell'armonia della fede e della ragione. La patristica, chi bene considera, simboleggia più specialmente la fede; la quale, co' suoi principii crea una scienza nuova, una civiltà nuova, una letteratura nuova, una legislazione nuova, e perfino una lingua nuova. La scolastica connota più specialmente la ragione; la quale reagisce verso l'azione creatrice della fede, e ripete essa stessa e rifa, coi sussidi razionali, i portati stessi della fede. Mentre la scolastica fu tratteggiata da uomini, che pur osservando i diritti della ragione, confessavano la necessità scientifica della fede, le ricerche razionali, non che nuocere ai dommi rivelati, li mettevano in maggior luce, e li riunivano in un corpo solo di scienza. E questa fu l'epoca gloriosa

degli Anselmi, dei Bonaventura, dei Tommasi, dei Pietri Lombardi e di altri moltissimi; i quali, sillogizzando dietro il lume immanchevole della fede, hanno potuto tramandare ai posteri tanta e così pura vena di scienza filosofica e teologica. Ma la scolastica stessa, pogniamo che in modo confuso sentisse l'alto concetto dell'armonia sintetica dell'umana enciclopedia, non ne possedette tuttavia il valore scientifico: ed essa non seppe dimostrare in modo rigoroso, come e perchè la fede dovesse dirsi necessaria a integrare e inverare le umane cognizioni. La scolastica, non altrimenti che tutta la filosofia cattolica, ha sempre in genere confessato la necessità della fede; ma essa stessa non ha veduto la intrinseca e vera ragione di questa necessità; essa non ha trovato quel vincolo, in che la filosofia potesse unirsi e collegarsi colla Chiesa. Perciò, in quell'epoca, lo sposalizio della ragione colla fede, era piuttosto un fatto, che un vero scientifico. Laonde non è maraviglia, che l'elemento razionale, reagendo contro l'elemento teologico, tentasse di ricostrurre l'antico paganesimo, e rimettesse quindi in questione quei veri, che erano assiomatici, sotto il rispetto cristiano. Imperciocchè, dall'un canto la ragione umana sentiva la propria potenza, nell'ordine della natura; e dall'altro, nè la patristica nè la scolastica avevano ancora dimostrato, in modo scientifico, la necessità assoluta, che ha l'umano ponsiero di maritarsi con una parola rivelata. Ed ecco, in che modo fu preparata la via al predominio esclusivo, che il naturalismo ha ottenuto nell'epoca moderna. Questo

predominio, che già si presente nelle lotte, che San Bernardo ebbe a sostenere contro di Abelardo, ebbe il suo compimento nei secoli posteriori alla scolastica; nei quali, abbandonato il criterio della Chiesa cattolica, l'umana ragione ha stabilito per principio, che essa può, colle sole forze naturali, fondare sul sodo tutta l'umana enciclopedia. E, siccome è legge fatale dell'umano pensiero, che esso non possa dagli eccessi sofisticici, a cui trascorre, tornare all'armonia perfetta di sè, se prima non è passato per tutti gli errori dell'analisi; così non è maraviglia, se tanto lungo è dovuto essere il regno esclusivo del pretto naturalismo. Ma l'umana ragione potrà bene descrivere tutte le curve; potrà bene tentare tutte le vie; potrà anche ripetere tutti gli errori dell'antico paganesimo; ma alla fine dovrà essa stessa confessare, che mentre rimane nell'orbita della natura, non può adempiere a tutti i desiderii, che sono nell'intelletto e nel cuore dell'uomo. Con ciò voglio dire, che quando l'umana ragione avrà ponderato se stessa, dovrà riconoscere che, mentre dall'un canto essa è valida a fondare un edificio intiero di scienza naturale; dall'altro è inetta a fornire la base a questo edificio. Intanto è da desiderare, che nell'epoca moderna sia trovata l'armonia sintetica dell'ordine naturale e filosofico, e dell'ordine sovrannaturale e teologico. La scienza moderna, quasi donna che sente i dolori del parto, geme e sospira verso quest'armonia, che è il desiderio più spiccato dei nostri tempi. Ma finora non è per anco stabilito quel vero primo, e quell'assioma universa-

lissimo, che sia idoneo a comprendere sotto da sè tutti i veri e tutte le scienze, tanto naturali quanto sovrannaturali. L'analisi, che abbiamo fatto dell'umano giudizio, ci ha avvertito, che questo vero universalissimo, dev'essere: rimane che possiamo nel fatto apprendere, che da questo vero, come da cielo supremo, tutte discendono le realtà e le scienze; e che nulla vi ha che possa sfuggire alla sua efficacia.

Intanto, se altri mi chiedesse sul serio, se ai nostri giorni è terminato il medio Evo; io dovrei rispondere di no; quando, per medio Evo, si voglia intendere quell'epoca di elaborazione filosofica, politica, civile, letteraria, scientifica; nella quale la fede cattolica, sorta a combattere e a demolire radicalmente il paganesimo, abbia percorso tutto il suo periodo, e abbia pienamente ottenuto il suo scopo. Perciò che è chiaro, che la Idea cristiana, pogniamo che abbia per molte guise combattuto il paganesimo, tanto nel campo della scienza, quanto in quello della politica e dell'operativa, non l'ha tuttavia spento per ogni parte e sotto tutti i rispetti. E di vero, basta aprire gli occhi per vedere, che un larvato paganesimo domina ancora e signoreggia, tanto nel giro della speculazione, quanto in quello del costume. La filosofia moderna, come quella che non riconosce ancora la necessità scientifica della fede, nella sostanza è ancor pagana; e quindi il pubblico costume e la politica, che necessariamente s'informano e si suggellano nella scienza speculativa, mostrano più presto le apparenze paganiche, che non la realtà

cristiana. È bene il vero, che si è fatto un gran passo verso quell'Ideale, che solo il Cattolicismo può rendere un giorno attuabile; è vero, che a questi tempi i grandi concetti di individuo, di famiglia, di nazionalità, di fratellanza, di eguaglianza civile prevalsero per modo, che la dignità della natura umana e i diritti dei popoli vorranno fra breve essere universalmente riconosciuti. Ma sta tuttavia in fatto, che la guerra, la forza, la indifferenza religiosa, l'intolleranza civile e politica, il duello, e infiniti pregiudizi, prevalgono ancora; e che i popoli, a divenire ciò, che realmente debbono essere, dovranno ancora lottare per lungo tempo. Il medio Evo allora solo avrà terminato il suo corso discensivo, quando il Cristianesimo, ossia quando la Idea cattolica, nel suo insieme, sarà considerata come una verità assiomatica, e come la premessa prima e assoluta di tutta l'enciclopedia umana; di sorte che essa pervada e informi soavemente la vita privata e pubblica dell'umana famiglia. E quando io dico Idea cattolica, intendo il dominio scientifico del Cristianesimo, non mica in quanto ha delle parti accessorie e mutabili; ma in quanto è l'espressione vera e teandrica del Verbo divino. Il quale Verbo divino, volere o non volere, è il solo che può ristorare e rinnovare da capo l'umanità, che, abbandonata a se sola non può a meno di non cadere sotto il giogo del senso. In quest'epoca di vita e di scienza cristiana, vi avranno bene le sue lotte e le sue battaglie; perciò che la lotta tra il bene e il male, tra la scienza e la sofistica, tra Cristo e Lucifero, non dovrà

mai cessare; ma queste lotte e queste battaglie prenderanno un'altra forma. Il pensiero umano, in questo periodo di risorgimento, prenderà un indirizzo affatto nuovo e non più veduto; e posta come una premessa non più disputabile la verità dal Cristianesimo, esso correrà più sicuro e più animoso alla conquista di altri veri, e di nuove e recondite conseguenze, che in quello potenzialmente si contengono. Dovrà allora intervenire nell'ordine filosofico quello, che interviene nel giro delle scienze storiche, astronomiche e geografiche; nelle quali alcuni veri, che prima erano o assolutamente ignorati, o grandemente problematici, acquistarono col tempo la evidenza dell'assioma (1). E in quella guisa, che scoperta la bussola, e fissato bene il centro astronomico, i savi delle età seguenti presero, da queste premesse scientifiche, a dedurre altri veri, che prima erano considerate come utopie; non altrimenti dovrà succedere, quando la scienza umana sarà giunta a stabilire, come un assioma, la necessità scientifica del Cristianesimo. In questa epoca gloriosa, cessate tutte le dissidenze parziali,

(1) Vuolsi osservare, che ogni vero di sua natura è assiomatico; perciò che in tanto esso è tale, in quanto necessariamente e assolutamente si ordina e si riferisce verso gli altri veri. Tuttavia, siccome è finito il lume dell'umana ragione, così alcuni veri sembrano più cospicui degli altri; mentre in realtà ogni vero è un assioma. In questo modo, prima che l'umana ragione giunga a riconoscere, che la Chiesa cattolica è il criterio oggettivo della scienza umana, dovrà passare per molte curve, e dovrà fondare tanti sistemi sofistici. Tuttavia ciò non toglie, che questo sia un vero assiomatico; nella stessa guisa, che era una verità assiomatica la legge della gravità, prima anche che fosse scoperta da Newton.

la parola dommatica della Chiesa vorrà essere considerata, come il centro primo e saldissimo di tutte le verità: tanto che la scienza non dovrà più travagliarsi nella ricerca del suo primo e del suo centro; ma più presto dovrà esercitarsi intorno alle deduzioni, che da esso potranno derivarsi. Voglio dire, che in quest'epoca solenne il campo della scienza e quello della sofistica sarà nettamente stabilito; di modo che non vi saranno molte Chiese; ma dall' un canto combatterà la filosofia cattolica, e dall' altro combatterà la sofistica e la negazione.

La ragione di questo vero sta in ciò, che lo spirito umano, dopo di avere percorso tutte le curve filosofiche, dovrà un giorno riconoscere, che la Chiesa cattolica è quel mezzo unico, che Cristo ha stabilito a redimere e instaurare il genere umano, la cui caduta è scritta con caratteri visibilissimi nella coscienza dell' umanità. Del che esso dovrà persuadersi, che in tanto il genere umano ripiglierà il possesso de' suoi perduti privilegi, in quanto si determinerà a vivere nella teandria cattolica, e a ricercare in questa i titoli di quella unità, di quella infallibilità, di quella veracità, che l'individuo umano ha inesorabilmente perduto. In questo modo dovrà avvenire, che il genere umano divenga, quasi dissi, infallibile, e partecipi per modo di appropriazione di quei divini attributi, che sono nella Chiesa: la quale personifica in realtà, e incarna in sè la vera società umana; voglio dire la società umana, in quanto è redenta e fatta divina da Gesù Cristo,

per Gesù Cristo, in Gesù Cristo (1). Nè questo deve recar meraviglia; perciò che in quella guisa, che l'individuo umano, in quanto si conforma al tipo vero dell'umanità, che è Gesù Cristo, diviene esso perfetto non solo nella vita, ma anche nella scienza; perchè la scienza di Cristo e della Chiesa servono a lui di lume e di scorta; similmente la società umana, alloradovrà divenire perfetta, quando vorrà accomodarsi al tipo vero dell'umanità, che si trova nel Magistero vivo della Chiesa cattolica. Quando ciò succeda, non dovremo maravigliare, che il codice civile e legislativo, purgato di tutti i difetti del paganesimo, e netto di tutte le mende della barbaria, divenga esso stesso un vero Vangelo, e la magistratura un vero sacerdozio, e il

(1) Nel cattolicesimo, in ragione della vita, ogni cattolico è infallibile, come tale. Perciò che esso non fa altro, che ripetere la parola infallibile della Chiesa. La questione della infallibilità pontificia è una questione di parole. Il papa personificando, in modo eminente, l'eloquio della Chiesa che è infallibile, è infallibile. Certo che l'infallibilità è nella Chiesa che fu costituita da Cristo il mezzo teandrico della redenzione; ma, poichè il papa è l'organo più cospicuo e più eminente della Chiesa, è esso, in modo eminente, infallibile. Cristo Redentore ha costituito la Chiesa il mezzo teandrico e l'organo infallibile della verità; e ancho allora, che disse di Pietro » *Tu es Petrus, et super hanc petram edificabo Ecclesiam meam; et portæ inferi non prævalébunt adversus eam (nempe Ecclesiam)* » è chiaro, che ha ben voluto fare del papa la parte più visibile e più solida della Chiesa; ma non ha voluto fare infallibile nissun individuo, come tale; ma solo in quanto l'individuo parla e ripete la parola della Chiesa, che è essa sola la colonna e il firmamento della verità. Ed ecco, perchè si dice, che il papa è infallibile, quando parla *ex cathedra*; cioè, quando tiene l'ufficio di papa. Il che vuol dire, che non si può proporre in astratto la questione dell'infallibilità del papa; perciò che chi dice papa, dice nello stesso punto il capo della Chiesa.

genere umano una società di figliuoli, che stanno armonicamente uniti colla loro madre, che è la Chiesa insegnante (1).

Ma finchè io veggo le lotte continue di disperanti sistemi; finchè io veggo la scienza chiudere gli occhi davanti dal sole luminosissimo della rivelazione cristiana; finchè io veggo la guerra lacerare gli uomini e le nazioni; finchè la verità e la giustizia stanno ancora, come nascose nel pozzo di Democrito; finchè il mondo intiero è diviso in mille sètte e in mille religioni; finchè non è posto il centro primo e immobile della scienza, io debbo credere, che il medio Evo, pogliamo che abbia corso una gran parte del suo cammino, non è tuttavia giunto al suo termine; il quale allora solo sarà raggiunto, quando gli uomini, condotti dalla scienza e dalla luce sfolgorante della verità, vorranno essi stessi riconoscere, che Cristo Redentore è il centro unico, intorno a cui deve muovere e circolare la storia, la scienza, la filosofia, l'umanità intiera. Si dirà forse, che questa non è filosofia; ma io dico invece, che questa è la filosofia viva e reale, e che quella scienza non merita il nome di filosofia, che non sa spiegarmi la parte più nobile dell'umanità, e non sa fornire una ragione sufficiente di Dio, di peccato, di redenzione, di cristianesimo, di paradiso d'in-

(1) In quest'epoca, non vi sarà più questione di Chiesa e di Stato. La Chiesa non potrà più intervenire nelle cose di Stato e nella vita naturale della società umana; perciò che lo Stato terrà come un assioma il valore sovranaturale della Chiesa.

ferno, e di tutte quelle realtà, di che si occupa lo spirito umano. Imperciocchè, quale filosofia in fine dei conti è quella, che mi lascia tanto vuoto nell'animo e nel cuore? E come può dirsi universale ed enciclopedica quella scienza, che non spiega, e non sa spiegare i problemi più ardui della vita umana? Nè si deve per questo temere, che noi confondiamo il campo della filosofia con quello della teologia; perciò che, come abbiamo più volte avvertito, è la stessa filosofia quella, la quale dietro una critica accurata delle umane facoltà, si accorge, che alla sua scienza naturale manca il suo vero e oggettivo fondamento, che è il lume sovranaturale della fede.

Del che si vede, che la vera e reale filosofia non deve cercarsi ne' vari e sempre mutabili sistemi di questo o di quel filosofo; ma che essa dimora nel fatto vivo, perpetuo, visibile della società cattolica; la quale, in quanto è studiata dall'umano pensiero, costituisce appunto la vera e concreta filosofia. Quindi si spiega, perchè, mentre la vera e cattolica filosofia fu in ogni tempo eguale a se stessa; la filosofia eterodossa variò all'infinito, e descrisse una molteplicità sterminata di curve, senza che trovasse mai un centro immobile, in che invereare le sue conclusioni. Quindi anche si spiega, perchè i sistemi, puramente filosofici, non hanno mai potuto trovare un'eco e una corrispondenza nell'amore del popolo; il quale, portato com'è da un impeto irresistibile verso il sovranaturale, non può e non sa appagarsi di queste ombre e utopie filosofiche; le quali, in quanto

vogliono angustiarsi in se stesse, divengono l'annientamento degli istinti magnanimi, che sono nell'umanità. Il popolo, in quanto è il rappresentante più spiccato della coscienza dell'umanità, protesta esso solo contro il valore puramente razionale dei sistemi filosofici; e mostra col fatto, che nell'umanità sono scritti a caratteri fortissimi i suoi destini sovranaturali. Dovrebbe bastare questa osservazione ad apprendere, che le volgari filosofie non sono lo specchio genuino dell'umanità; la quale è tanto lungi, che badi ai puri filosofi, che corre invece e vola colà, dove vi ha una vita reale e concreta. E questa vita reale e concreta, comunque gridino i puri filosofi, trova il suo asse e il suo pernio nel Cristianesimo: intorno al quale ha circolato in ogni tempo, e circola ancora l'umana famiglia. Di modo che si può stabilire come un assioma, che tutta la storia del genere umano non è altro, che o il Cristianesimo vero, che s'incarna e s'impersona nella Chiesa cattolica, o il Cristianesimo sofisticato, che è l'ombra e l'immagine negativa di quello. Chi è di fatto, che potrebbe o saprebbe spiegare la storia dell'umanità, quando anzitutto non mova dal Cristianesimo mosaico? Chi ha, che possa negare questo Fatto luminoso e solenne, che è lo stabilimento del Cristianesimo? Chi è che possa trovare una società umana, che non sia stata o positivamente o negativamente foggata dal Cristianesimo? I filosofi, che ad essere tali, vorrebbero cancellare dalla storia dell'umanità il Fatto vivo e concreto del Cristianesimo, fanno opera inutile, e colle stesse loro negazioni rendono omaggio all'esi-

stenza di questo Sistema vitale dell'umanità; senza del quale è impossibile, che si possano spiegare le varie fasi e il vario rivolgersi delle umane generazioni. Sotto questo rispetto, la più universale e comprensiva divisione della filosofia è quella, onde essa si distingue in filosofia, che accetta il Cristianesimo, e in filosofia, che combatte il Cristianesimo. La prima è la filosofia reale, concreta, viva, ortodossa, che in modo positivo spiega tutti i momenti e tutte le fasi dell'umanità. La seconda è la filosofia sofistica, ombratile, negativa, eterodossa, che vorrebbe dare alle cose un nome, che non hanno. La filosofia cattolica è eminentemente ontologica, e si fonda sovra la realtà di Dio e delle cose. La filosofia eterodossa è eminentemente psicologica, e fondandosi sovra delle astrazioni, ci dà un mondo arrovesciato. Il polo vero della prima è la divinità, che si comunica e parla cogli uomini; il polo sofistico della seconda è Lucifero, che scimiotta la prima, e parla una infinità di contraddizioni e di errori. La prima si sostiene nella Chiesa, che è il tipo dell'umanità rigenerata in Gesù Cristo: la seconda si appoggia alla ragione individuale; la quale, quando si dissocia dal lume della fede, per necessità fatale deve piombare sotto il giogo del senso. La prima ha un fondamento divino, esteriore, oggettivo, visibile, incancellabile, permanente, solenne così, che tutti, che hanno occhi, possono vederlo: la seconda manca affatto di centro, e quindi varia tutti i giorni, al variare degli uomini e delle passioni. La prima appresta essa sola il lume e la scienza necessaria a illuminare.

tutte le menti, e ad accendere tutti i cuori; di modo che ognuno può trovare nella filosofia cattolica il cibo sostanziale del suo intelletto; e ciascuno è filosofo nel nome e nell'autorità della Chiesa. La seconda crea solo qua e colà qualche filosofo, lasciando la massa degli uomini nelle tenebre e nell'errore; e i pochi filosofi che crea, quasi piume agitate dal vento, vivono nella contraddizione e nella battaglia perpetua. La prima finalmente ci spiega, in modo mirabile, perchè l'uomo patisce in sè tante angustie e tante contraddizioni; la seconda lascia nell'uomo questa guerra permanente, e non sa risolvere que'dubbi, onde l'umanità è continuamente dilacerata.

Del che si vede, che la storia dell'umanità non è altro, che il continuo e scientifico lavoro del Cristianesimo; che colla sua virtù sovranaturale va di nuovo plasmando l'umana famiglia; la quale per il peccato dell'uomo tipico avea perduto il centro di se stessa. Il quale lavoro, pogniamo che abbia avuto luogo in ogni tempo; perciò che in ogni tempo operò la virtù del Cristianesimo, appare tuttavia più cospicuo nella storia moderna; la quale non è che l'opera di quella parola divina, che ha saputo congiungere in amoroso amplesso l'elemento romano, che era il pernio della civiltà dei popoli del mezzodì, e l'elemento barbarico, che era il movente della vita dei popoli settentrionali (1). La congiunzione dell'elemento romano

(1) Nella civiltà romana dominava il principio dell'autorità e del genere; e in questa civiltà l'individuo era un nulla. Quindi il domina-

coll' elemento barbarico, operata per mezzo della virtù del Cristianesimo, diede luogo all' elemento sintetico della società moderna; la quale, volere o non volere, è il portato della civiltà cristiana. E io non so, come altri possa spiegare la storia viva e concreta dell' umanità, quando non ricorra alla virtù viva e immanente dell' idea cristiana; la quale invade mano mano l'individuo, la famiglia, il comune, lo stato, la nazione, il mondo, e crea a poco a poco un nuovo giure, un nuovo codice, una nuova civiltà, una nuova letteratura, una nuova lingua, una nuova enciclopedia. Quando altri riconosca l' elemento sovranaturale e la vita divina del Cristianesimo, ogni cosa è facilmente spiegata, e tutti i momenti storici dell' umanità hanno la ragione sufficiente di se stessi. Ma se noi togliamo dalla storia dell' umanità il Cristia-

dell' aristocrazia, della schiatta, del genere; quindi la schiavitù, la negazione della dignità individuale, del carattere personale. In quella vece nella civiltà barbarica l' individuo era tutto, e niente o quasi niente la schiatta e il genere. Il cristianesimo avea per iscopo di unire e di armonizzare queste due civiltà, insegnando contro l' elemento romano la dignità individuale dell' uomo, ed elevandoli tutti sino al consorzio divino; e manteneudo contro l' elemento barbarico, che la forza non costituisce il diritto. Io credo, che il vantaggio più grande, che ha arrecato il cristianesimo alla società, fu quello di consecrare e legittimare la dignità personale dell' individuo umano, ottenendo che ciascun individuo, anche infimo nella scala gerarchica, si consideri, e sia sostanzialmente eguale nei diritti e nella dignità a tutti gli altri uomini. Questo principio dovea tosto essere causa, che si abolisse la schiavitù, che si elevasse la donna, che si provvedesse alla cultura, che si creasse l' eguaglianza civile, che si mitigassero le pene, che si aprissero gli spedali, che la vecchiezza e la povertà fossero rispettate.

nesimo, dobbiamo necessariamente ravvolgerci nelle ombre e nella confusione. Del che si deve concludere, che in realtà il mondo moderno non è altro, che l'opera effettiva del Cristianesimo; e che quindi il Cristianesimo, in quanto è studiato dall'umano pensiero, deve esso stesso costituire la filosofia vera e concreta dell'umanità. Perciò quei filosofi, che vorrebbero sbandire dalla scienza l'opera rigeneratrice del Cristianesimo, e che credono, che la filosofia possa da se sola creare l'enciclopedia universale e rispondere a tutti i reali bisogni dell'umanità, fanno non solo opera dannosa e sacrilega, ma vanno anche contro il senso comune dell'umanità; la quale in realtà si muove e circola, quasi in centro supremo, intorno al fatto solenne e divino del Cristianesimo.

E siccome quello, che si dice della scienza, si vuole per la identica ragione intendere della volontà umana e quindi della civiltà in generale; così è chiaro, che non si può e non si potrà mai concepire una politica perfetta e una moralità assoluta, mentre l'idea cattolica, che è essa il tipo della verità e della giustizia, non avrà ottenuto quel primato, che le compete. Sotto questo rispetto la politica e la civiltà, non altrimenti che la scienza, si distingue essa stessa in fenomenica ed esteriore, e in numenica e interiore. Egli è il vero, che la società umana non può vivere senza di una politica e di una civiltà; ma siccome la politica e la civiltà esteriore non sono, che un'ombra e una parvenza della politica e civiltà interiore; così dovrà avvenire, che mentre l'umanità

si troverà dissociata dal suo tipo verace, che è l'idea sovranaturale in tutti i suoi momenti, essa possederà solo un'ombra e una immagine della vera politica e della vera civiltà. Perciò, quantunque volte il savio vorrà dissociare la scienza e la politica dalla idea cattolica, che è il Sole vero dell'umanità, potrà bene avvenire, che fiorisca e prosperi una civiltà esteriore e naturale; potrà avvenire, che avanzino le scienze fisiche e matematiche; potrà avvenire, che crescano i commerci e le industrie, e si ottengano quindi tutti quei progressi materiali, onde la civiltà sembra esteriormente onorarsi e profittarsi; tuttavia questa civiltà e questo progresso, come quelli che non sono nutriti nell'elemento più sostanziale dell'umanità, non saranno che un'ombra e una parvenza esteriore, che nulla ha di sodo e di consistente. Il che vuol dire, che tolto di mezzo il sole luminoso dell' Idea cristiana, si potrà senza dubbio avere un'umanità paganica, un'umanità filosofica, un'umanità commerciante, un'umanità guerresca, un'umanità esternamente civilissima; ma non si avrà e non si potrà avere un'umanità vera, un'umanità perfetta, un'umanità degna di essere considerata, come il tipo ideale di se stessa (1). Volere o non

(1) Noti il lettore, che l'umanità, avendo un rispetto naturale e un rispetto sovranaturale, e questi due rispetti essendo distinti l'uno dall'altro, non è maraviglia, che la società umana prosperi sotto il rispetto naturale, anche mancando l'elemento sovranaturale. La società romana, che ha saputo conquistare mezzo mondo, e che ha fatto opere gigantesche, è una prova, che la prosperità naturale può talvolta ottenersi senza gli aiuti delle relazioni sovranaturali. E

volere, è cosa certa, che l'umanità, che vive solo nella natura e per la natura, e che cerca di annientare o di scemare quelle relazioni, che essa ha verso il sovrannaturale, è un'umanità dimezzata, paganica, ombratile, sofisticata; e che, quando essa non ritorni in se stessa e non si disposi coll'ordine sovrannaturale, che è il polo vero della sua vita, dovrà non solo smarrire le sue bellezze sovrannaturali e tutte le virtù magnanime, che ne derivano, ma dovrà anche perdere i beni stessi naturali, e cadere quanto prima sotto il giogo ignominioso del senso e delle brutali passioni (1). L'Ismalismo è una prova solenne di quanto io affermo; tanto che si può stabilire, come un assioma che, se potesse spegnersi del tutto la tradizione cristiana fra i popoli, non è dubbio, che la barbarie e il paganesimo dovrebbero di nuovo invadere e

quello che io dico della società romana, si potrebbe applicare ad altre civiltà moderne. Tuttavia si deve tenere, che questa prosperità naturale è solo fenomenica, esteriore, apparente; perciò che l'individuo umano posto in questa società non vive di quella pienezza e spiritualità di vita, che è necessaria a renderlo pienamente soddisfatto. Voglio dire, che se è vero, che l'umanità ha una relazione spiccata verso il sovrannaturale, è impossibile, che una civiltà sia perfetta, quando o annulla o scema le sue relazioni sovrannaturali; in quella guisa che è impossibile, che sia pienamente appagato quel ricco, che avendo infiniti tesori materiali, non potesse o non sapesse godere dei beni, che sono propri dello spirito.

(1) La natura, essendo ordinata al sovrannaturale, deriva che, quando si spengono le relazioni sovrannaturali, si pervertono e si corrompono le stesse relazioni naturali. La ragione sta in ciò, che lo spirito umano, quando non obbedisce più al legittimo dominio della fede, cade sotto il giogo del senso. E qui voglio avvertire, che nell'uomo si distinguono queste tre facoltà » fede, ragione, senso ». La fede simboleggia ed esprime la realtà oggettiva delle cose; la ragione

occupare il genere umano. Vuolsi adunque confessare, che l'elemento sovrannaturale è la leva prima, che deve sostenere e spingere il moto e il progresso reale dell'umanità; di guisa che coloro, che si studiano di scemare o di annientare, se fosse possibile, l'elemento sovrannaturale, si mostrano nel fatto partigiani della barbarie e, continuando nell'iniquo proposito, debbono rinnovare, in questi tempi cristiani, gli errori e le turpitudini del paganesimo. Ma è tempo, omai, che io dimostri, che il lume sintetico e universale di che si giova l'umana ragione a riconoscere il Fatto vivo e concreto del Cristianesimo, è esso stesso quel principio universalissimo, in che si fonda non solo tutta la umana enciclopedia, teologica e filosofica; ma la genesi stessa e il moto universale della teogonia e della cosmogonia universa. Alta e solenne è l'opera, cui pongo mano, in questa seconda parte del mio lavoro; tanto che posso ripetere col poeta

*Insino a qui l'un giogo di Parnaso
Assai mi fu; ma or con ambodue
M'è d'uopo entrar nell'aringo rimaso.*

esprime il fenomeno, la realtà esteriore; il senso connota il fenomeno del fenomeno. Quando la ragione umana non obbedisce alla fede, che le rivela la realtà oggettiva delle cose, per lo più cade sotto il senso, e si perverte. Ed ecco perchè l'uomo senza fede non può neppure vivere secondo i dettami della ragione; perciò che la ragione, anelando essa stessa alla fede, se non si sposa con questa, cade per proprio peso sotto il senso, e si perde. Il paganesimo ha potuto commendare alcuni filosofi, e dirli anche onesti; ma la loro onestà non reggeva agli urti dell'ambizione, della sensualità, dell'amor proprio. Il paganesimo non poteva vantare un Santo.

Di una cosa sola voglio avvertire il mio lettore, ed è che, se io mi giovo di tale un principio, che mi dà esso solo tutta la vita teologica e filosofica dell'Essere; egli non deve ignorare, che questo mio principio attinge tutto il suo valore dalla stessa parola teandrica della Chiesa; la quale, come vedremo, conferma essa stessa e suggella, colla sua autorità divina, non pure tutti i veri, che sono creati dal valore infinito di esso principio; ma conferma, anche, e autentica il principio stesso della vita, dichiarando, che esso si attua e si concreta, in modo infinito, nella vita stessa divina, onde tutte le vite hanno la vita. Con ciò intendo di dire, che l'umana ragione, in grazia di questo lume vitale, potrebbe bene per se sola creare un'intiera enciclopedia scientifica; ma questa enciclopedia sarebbe destituita del suo valore apodittico e rigoroso; perciò che non troverebbe la sua corrispondenza adeguata e perfetta in quell'ordine sovrannaturale, verso cui, come a suo centro, gravita e tende tutta la scienza umana.



PARTE SECONDA

LA VITA TEOCOSMICA.

*In ipso vita erat; et vita
erat lux luminum.*

IOAN. C. I. V. IV.

*Omnis vita, vitalisque motio
est ex vita, quae est super
omnem vitam et omne princi-
pium omnis vitae.*

S. DIONY DE DIV. NOM. c. VI.

La critica, che abbiamo fatto delle umane facoltà, ci ha condotto a riconoscere, che dev'esservi un principio primo e universalissimo, che non solo deve fornirci una ragione sufficiente di tutto lo scibile naturale; ma deve esso stesso servire di guida a ritrovare quell'ordine sovranaturale, di che portiamo in noi stessi le orme e le tracce negative. Intanto è bene che, lasciato da parte il metodo induttivo, di che, in via di proemio, ci siamo finora

giovato, cerchiamo quale, in realtà, è questo principio supremo, che è idoneo a ridurre la varietà delle parti scientifiche nell'unità organica di se stesse: nel che, a dir vero, consiste il desiderio precipuo della scienza moderna. Imperciocchè, se è vero, com'è verissimo, che nell'universo reale le cose tutte, in tanto hanno una vita vera e gerarchica, in quanto vi ha un Primo reale, in che tutte ordinatamente si sostengono e sì muovono; similmente, ad avere una scienza verace, organica e consistente, ad ottenere cioè la sintesi e l'armonia enciclopedica, è d'uopo di conoscere e possedere quel Vero primo e universalissimo, che tutte potenzialmente abbracci e comprenda le scienze, vuoi naturali, vuoi sovrannaturali. Vincenzo Gioberti, ai nostri giorni, ha tentato di darci questa sintesi armonica della scienza; ma la sua formola scientifica, come quella che non attinge il cielo supremo della realtà teocosmica, non ha potuto apprenderci la sorellanza universale delle cose; sorellanza che, presentita già e idoleggiata da Pitagora, da Platone, da Marco Tullio, da Agostino, da Tommaso, da Dante, da Bruno, da Campanella, da Vico, da Galileo, da Mamiani, ingegni tutti sovrannamente sintetici, dovrà essere il trovato più bello dei tempi moderni. Intanto io pongo mano a descrivere quel Vero universale che, secondo il mio avviso, è atto a spiegare la vita delle cose tutte, cominciando dall'altissima teogonia, e giù discendendo sino all'ultima cosmogenia; e ciò, tanto nel giro filosofico, quanto nell'ordine teologico. Il mio lettore deve vedere, che da questo punto, propriamente parlando,

procede la forza reale del mio discorso, il quale d'induttivo che fu finora, comincia a divenire deduttivo e generativo. Il che significa, che il mio discorso, per quello che sarò per dire in questa seconda parte, dovrà costituire un'assiomatica sola e universale; in cui tutti i veri parziali, quasi raggi che emanano dallo stesso centro, dovranno considerarsi, come altrettante deduzioni del Vero primo e universalissimo. Voglio anche avvertire, che il principio che io pongo a capo della scienza, non solo giova, in modo eminente, alla teologia e alla filosofia; ma, in modo sovrano, serve anche a tutte le scienze, a tutte le arti, a tutte le vite; tanto che esso invade e occupa tutte le cose, trapassando dalla speculazione alla pratica, dalla scienza all'arte, dalla matematica alla fisica, da Dio all'angelo, dall'uomo alla materia. Il che in altri termini vuol dire, che il valore del principio è infinito, è enciclopedico, è universale; di guisa che tutti gli altri assiomi vogliono considerarsi, come altrettante deduzioni di questo sovrano principio.



CAPITOLO PRIMO

La vita è il principio universale: si spiega la ragione intima di questo principio, che è il principio stesso di contraddizione: si notano i suoi componenti: si stabilisce la virtù positiva, la virtù negativa e la virtù negativo-positiva di questo principio: si accenna al suo valore enciclopedico e universale.

La Fisica è cominciata a divenire una scienza, quando dall'esame dei fenomeni, è potuta salire alla legge universale, governatrice eterna dei fenomeni stessi. Del che si induce, che la filosofia stessa, in quanto è la scienza prima, anzi la scienza dell'Essere universale, non potrà mai divenire una scienza, finchè non abbia trovato la legge prima, governatrice eterna dell'Essere stesso. Una dottrina filosofica, che abbia bisogno di dimostrare se stessa, rigorosamente parlando, non è una scienza, ma è più presto un conato alla scienza, ossia è un sistema. La vera scienza, non altrimenti che la matematica, deve avere la prova di sè, nella stessa

sua vita e nel suo essere stesso. Perchè io credo, che allora solo la filosofia potrà sperare di divenire una scienza, quando, posta come una verità inconcussa e indimostrabile l'esistenza dell'Essere, che è il necessario suo oggetto, avrà trovato quella legge vera e universale, per cui l'Essere è l'Essere, e per cui l'Essere, per una necessità assoluta di sè, assume le svariate forme e categorie dell'Essere. Sotto questo rispetto, io porto opinione, che sprechino l'ingegno e facciano opera impossibile coloro, che vogliono dare una seria e rigorosa dimostrazione dell'esistenza dell'Essere; mentre l'Essere è il primo, tanto nel giro del reale, quanto dell'ideale. Con ciò voglio dire, che i filosofi dovrebbero omai dismettere la pretensione di dimostrare ciò, che non è dimostrabile; di volere cioè dimostrare ciò, che è la luce stessa dell'umano pensiero; il quale, ad essere e vivere, ha tanto bisogno dell'Essere assoluto, quanto l'esperienza, ad essere e vivere, ha bisogno dell'Essere contingente. Del che deriva, che la filosofia, se vuol divenire quando che sia una scienza, non deve fare questione del suo oggetto, che è l'Essere; ma, posto fuori di ogni controversia il suo oggetto, deve invece cercare, qual è la legge, per cui l'Essere è l'Essere; e qual è la legge, per cui l'Essere deve assumere tutti i gradi e tutti i numeri dell'Essere. Quando io avrò in mano quella legge suprema, governatrice dell'Essere, allora la mia scienza deve avere in sè la sua dimostrazione; ed essa, come mi darà la ragione dell'Essere assoluto, così mi fornirà quella del possibile, dell'astratto, del

contingente, e di tutte le varie forme e categorie dell'Essere. Gioberti, Rosmini, Mamiani, ingegni altissimi e da essere nominati con riverenza, non sono saliti tant'alto, e non hanno cercato della legge governatrice e plasmatrice dell'Essere. Hanno invece, o per una guisa o per un'altra, voluto dimostrare ciò, che è indimostrabile, cioè l'esistenza dell'Essere. Essi, invece, doveano cercare, qual è la legge, per cui l'Essere che è, è esso l'Essere o assoluto, o possibile, o astratto, o contingente. In questo modo avrebbero fatto della filosofia una scienza; in quella guisa stessa che, quando il fisico, dal fenomeno che ammette, sorge all'idea e alla legge, governatrice del fenomeno, ottiene allora, e allora solo, che la fisica divenga una scienza. Intanto, io intendo appunto di cercare, quale sia e in che consista la legge suprema dell'Essere (1). Se avverrà, che si trovi una volta la legge stessa dell'Essere; ossia, se avverrà, che si trovi quella legge suprema, per cui l'Essere è tutto l'Essere, dovrà allora avvenire, che la filosofia, ossia la scienza dell'Essere, trovi la dimostrazione di sè, nella stessa sua posizione; e allora, fatta simile alle matematiche, troverà la prova di sè in se stessa. Nè la posizione di questa tesi deve sembrare tanto aliena dal pensare comune. Imperciocchè è un fatto che, quando i teologi e i filosofi

(1) Vedi *Enciclopedia scientifica* per Tommaso Mora e Francesco Lavarino. — Torino 1856. Stamperia dell'Unione Tipografico-Editrice. — Francesco Lavarino dovrà, nella storia della filosofia contemporanea, tenere un posto molto eminente.

parlano dell'Ente assoluto, dicono che esso ha la legge di sè in se stesso; che esso esiste per necessità sua intrinseca; che in tanto esso è, in quanto ha in sè la necessità assoluta di essere. Il che, come è chiaro, vuol dire, che nell'Essere vi ha la legge assoluta di sè, e che in tanto l'Essere è, in quanto è ciò voluto da una legge inesorabile, intrinseca e connaturata all'Essere stesso. Finora i filosofi furono paghi di parlare dell'Essere, in quanto esso tiene delle relazioni verso le cose; io, in vece, avvertendo, che tutto ciò che è, appartiene, in qualche modo, all'Essere, amo di cercare, qual è la legge, la forza, l'energia, per cui l'Essere, appunto perchè è l'Essere, assume tutte le forme e tutte le categorie dell'Essere. Voglio, in una parola, elevarmi, quasi dissi, sopra l'Essere e cercare, non l'Essere, in quanto è l'Essere; ma cercare la ragione, la legge, la forza plasmatrice dell'Essere, sotto tutte le sue forme e categorie. Quando si sarà trovata questa legge, allora si sarà trovata la ragione di tutte le forme e categorie dell'Essere; il quale sarà assoluto, possibile, contingente, in virtù della legge stessa, che lo pone come tale.

La legge, o principio supremo dell'Essere, è per me il principio della vita. Questo principio comprende sotto da sè tutte le vite, la divina, la possibile, l'angelica, l'umana, l'animale, la materiale, la naturale, la sovrannaturale; tutte insomma le vite; e nel concetto larghissimo di vita tutte si contengono le cose, da Dio all'atomo. Appurato bene il concetto di vita, ciascuno dovrà persuadersi, che la scienza universale, che è l'eco fedele

della realtà, costituisce realmente un'assiomatica sola, sì fattamente ordinata, che tutti i veri parziali altro non sono, che speciali applicazioni del principio della vita, considerata o in Dio, o nelle idee, o nell'angelo, o nell'uomo, o nella materia, o nell'individuo, o nella famiglia, o nella società, o nella Chiesa, o nella politica, o nell'arte, o nella scienza, o nella natura, o nel sovranaturale. Voglio dire, che il principio della vita è quel Vero primo, universale, enciclopedico, che incarnandosi prima in Dio, dove ha l'infinita sua stanza, si deriva quindi, e si suggella in tutte le cose, in tutte le arti, in tutte le scienze.

Vincenzo Gioberti, nella ricerca della verità, è mosso dall'atto creativo; a suo luogo dovremo vedere, che l'illustre filosofo, in vece del Vero primo, e della legge stessa, formatrice dell'Essere, ne ha veduta una speciale applicazione nel mondo creato e contingente. Antonio Rosmini, nella ricerca del vero, è mosso dall'Ente possibile; non dandosi esso stesso ragione, nè dell'Ente in se stesso, nè della legge, plasmatrice dell'Ente. Terenzio Mamiani, in una recente sua scrittura, in cui alla nobiltà altissima dei concetti seppe congiungere le grazie più elette della nostra lingua, è mosso dalle idee, direi, platoniche, per provare quell'Assoluto, in che esse stesse debbono necessariamente sostanziasi. Ma esso stesso, pur cercando con molta acutezza di armonizzare Aristotele con Platone, distinguendo come fece, molto opportunamente la natura delle idee eterne e la loro temporanea e relativa origine, non si è innalzato sopra l'Essere stesso,

cercandone la recondita origine e la legge plasmatrice. Il fatto, invece, è, che la legge o l'assioma universalissimo, che può fornire la ragione sufficiente ed eminentemente scientifica, tanto all'universa cosmogonia, quanto alla stessa altissima teogonia; il principio, che governa in modo identico e perfettamente uniforme la universa enciclopedia naturale e sovrannaturale, è il principio della vita. Quando è conosciuta la vita, e quando sono conosciuti tutti i suoi componenti, tanto interiori, quanto esteriori e accessori, è conosciuta, nello stesso punto, la vita di tutto l'Essere, nelle svariate sue categorie; di guisa che ciascuno dovrà facilmente convincersi, che le scienze parziali altro non sono, che speciali applicazioni del principio universale della vita. E siccome nulla può sfuggire all'efficacia e operosità della vita, così non è maraviglia, se l'umana ragione, come quella, che s'illumina nel principio della vita, non solo è atta a spiegare tutto il mondo della natura, ma anche a vedere l'armonia bellissima, che è tra la vita filosofica e la vita teologica delle cose tutte, da Dio all'atomo. In questo modo sarà manifesto, che il principio della vita è quell'anello, che deve stringere e sposare insieme la filosofia e la teologia, l'ordine naturale e l'ordine sovrannaturale, il mondo della ragione e quello della fede. Del che dovremo anche, a suo luogo, apprendere che, quantunque lo spirito umano non possieda esso stesso, in modo positivo, il Criterio assoluto della verità, tuttavia si può dire, che lo possiede in modo negativo; in quanto, cioè, in grazia della vita, si accorge esso

stesso, che alla sua scienza perfetta e vitale, altro non manca, che il suo appoggio e fondamento assoluto. Ad ogni modo vuolsi tenere per certo che, in tanto la scienza umana è possibile, in quanto vi ha un principio talmente evidente e cospicuo, talmente certo e inconcusso, talmente fecondo e universale, che da esso, per esso e in esso tutte le cose e tutte le scienze possono trovare la loro vera e solida spiegazione. Il quale principio, evidente e inconcusso, primo e universale, fecondo e operosissimo è per noi il principio della vita; perciò che tutte le cose, sieno esse divine, sieno possibili, sieno angeliche, sieno umane, sieno materiali, in tanto sussistono, in quanto sono uscite dalle viscere feconde e vitalissime di questo principio; e nissuna cosa sussiste o può sussistere, la quale non s'informi e non si suggelli nella virtù infinita di questo principio vitale.

Ma che cosa è la vita, in quanto è la generatrice di tutte le cose e di tutte le scienze? Il principio della vita altro non è, chi ben vede, che il principio di contraddizione, non come fu inteso da Aristotele, fra gli antichi, e da Hegel fra i moderni; i quali considerarono solo questo principio nel suo valore logico e astratto, non nel suo valore reale e oggettivo. Voglio dire, che Aristotele e tutti generalmente i filosofi considerarono questo sovrano principio, non già in quanto costituisce esso stesso la legge vitale e suprema dell'Essere; ma in quanto esso si accomoda e si proporziona alla finita comprensiva dell'umana ragione, e diviene così il supremo prin-

cipio della logica. Sotto questo rispetto io non dubito di affermare, che Aristotele, Hegel e tutti generalmente i filosofi non seppero ancora vedere la virtù nuovissima e la vitalità infinita, oggettiva, concreta del principio di contraddizione; il quale è per me la legge, la vita, la forza, l'energia plasmatrice e la ragione prima e unica e universale delle cose tutte, da Dio all'atomo. Il perchè, quando io dico il principio della vita, intendo di dire quella virtù infinita, quell'intrinseca energia, quella forza onnipotente, che è nel principio di contraddizione, che vive e freme, opera e si agita in tutte le cose (1). I filosofi sentirono bene, essi stessi, la virtù infinita, che è nel principio sovrano di contraddizione; ma essi ne considerarono solo una parziale, anzi, una infinitesimale applicazione nel mondo della logica e dell'astrazione umana. In quella vece io osservo, che in tanto il principio di contraddizione ha un valore assiomatico nel mondo della logica, in quanto possiede un valore assoluto e intrinseco nel giro della realtà, e in

(1) Voglio dire, che il principio di contraddizione è quella forza suprema, infinita, universalissima, dalle cui viscere deve scaturire il mondo divino, il mondo possibile, il mondo creato. Quindi dovremo vedere, che infiniti sono i principi di contraddizione, come infinite sono le cose, nelle quali esso s'incarna e si attua. Intanto spetta alla filosofia il tracciarne il valore universalissimo; mentre spetta alla chimica, all'astronomia, alla fisica, alla geologia, alla teologia, alla logica il cercare i valori parziali di questo stesso principio. Voglio solo avvertire, che questo principio, mentre è esso la legge dell'Essere, è anche lume del pensiero; e appunto si avvera e si attua nella logica, perchè si avvera e si attua in tutte le cose. Che cosa, di fatto, è il pensiero o la logica umana, se non una delle svariate forme dell'Essere? Perciò, la legge che modera e governa l'Essere e la legge stessa, che modera e governa l'umano pensiero.

quanto costituisce esso stesso la legge plasmatrice o governatrice delle cose tutte. Perciò il mio lettore deve vedere, che per me è lo stesso il dire la vita e il dire il principio di contraddizione; perciò che le cose tutte, in tanto possono sussistere ed essere ciò che sono; in quanto opera in esse la virtù infinitamente vitale del principio di contraddizione (1). E qui debbo osservare, che ponendo a capo dell'enciclopedia universa il principio di contraddizione, propongo tale un assioma, che non solo è evidente in sè; ma che in ogni tempo fu considerato come il principio primo e universalissimo. Le teoriche o formole, che furono finora escogitate a spiegare l'umano sillogismo, quando si confrontano colla evidenza del principio di contraddizione, debbono dirsi gratuite, dogmatiche, arbitrarie; perciò che sono destituite di quella evidenza intrinseca, che è necessaria a dare una vita vera, certa, consistente, universale a tutta la enciclopedia umana. Chi ha, di fatti, che possa dire, che il principio giobertiano sia evidente così, che un emanatista o un razionalista non debba riderne del più bello? Chi ha che possa dire, che la formola rosminiana sia evidente di guisa, che un ontologista non debba o non possa rivocarla in

(1) Il lettore, dalle cose che sarò per dire, dovrà vedere, che la vita, principio supremo, consiste nell'armonia dei contrari; e che, solo in ossequio ai logici, ho voluto dare il nome di principio di contraddizione a questo supremo assioma; in quanto, cioè, il principio di contraddizione costituisce il genere più alto e più supremo della logica. Del resto, il principio di contraddizione giova meglio nel mondo dell'astrazione, che non nel mondo della realtà; dove domina e sovraneggia l'armonia dei contrari.

dubbio? E quello, che in modo speciale io dico delle teoriche giobertiana e rosminiana, si trasferisca a tutti gli altri sistemi di scienza; nei quali invano tu cerchi quella evidenza e universalità di principio, che sola è idonea a dare una ragione vera e universalissima, tanto al mondo reale, quanto al mondo scientifico. Tuttavia non è dubbio che, siccome la enciclopedia universale, altro in fondo non è, che una serie infinitamente gerarchica di giudizi, nei quali uno dopo l'altro si affermano i veri tutti e tutte le scienze; e siccome, per altra parte, ogni giudizio e sillogismo parziale desidera e vuole una premessa certa ed evidente; così è chiaro, che a sostenere l'universalità dell'umano sillogismo è necessario di avere per le mani un principio dotato di tale evidenza e universalità, che tutti debbano tosto vederne la luce vivissima e fecondissima. Quando mancasse questo principio primo, non dubiterei di affermare, che la scienza umana fôra impossibile; perciò che la sillogistica umana, non altrimenti che qualunque altra vita, vuole avere il suo principio e poi il suo mezzo e finalmente il suo fine. Con ciò intendo di dire, che un principio allora solo può tenersi come l'assioma primo e universalissimo, quando dall' un canto gode di tale evidenza intrinseca, che costituisca esso stesso la luce e l'anima dell'umano pensiero; (1) e dall' altro è talmente fecondo e

(1) Il lettore deve vedere, che il principio della vita è, sotto questo rispetto, soggettivo e oggettivo; è soggettivo, perchè informa e governa la logica umana e l'umana astrazione; è oggettivo, perchè è la legge plasmatrice delle cose.

operoso, che attinge esso solo tutte le cose e tutte le scienze. Il che significa, che il vero principio scientifico dev' essere evidente, primo, universalissimo, enciclopedico, infinito così, che discorra da Dio alla materia, e in tutte le cose ripeta e impronti se stesso, in modo infinitamente vivo e gerarchico. Tale appunto è il principio vitale di contraddizione; il quale non solo costituisce la luce e l'anima dell'umano pensiero e di tutti gli umani giudizi (1); ma costituisce anche la ragione intrinseca e la forza plasmatrice delle cose tutte. Voglio dire, che questo principio non solo è inviscerato nella mente del dotto e dell'indotto, del filosofo e del non filosofo; ma è scolpito e incarnato in tutte le cose per guisa, che non vi ha pensiero, non giudizio, non sillogismo, non discorso, non Dio, non angelo, non natura, non sovranaturale, in che non si avveri e non si attui il principio vitale di contraddizione.

L'errore, in che caddero i filosofi intorno a questo punto principalissimo, in ciò consiste, che essi consi-

(1) Se altri non accetta il valore del principio di contraddizione, è costretto di tacere, essendo esso il perno di ogni discorso. Questo principio, poi, ha un valore volgare immenso; perchè tutti si giovano dello stesso, in tutti i comuni discorsi. Ha, poi, un valore scientifico immenso; perchè, da un lato è la luce prima di tutte le scienze, che si reggono sovra dello stesso; e dall'altro costituisce esso stesso la legge suprema della vita. Quindi non è maraviglia, se Aristotele ha scritto » *Omnium autem hoc est principiorum certissimum... Impossibile est, quempiam idem putare esse et non esse, quemadmodum quidam Heraclitum dicere arbitrabantur... natura enim hæc cæterarum quoque dignitatum omnium principium est.* ». ARIST. *Metaph.* l. IV, c. III.

derarono unicamente il valore astratto di questo sovrano principio; e non ne considerarono il valore concreto, oggettivo, universale, enciclopedico. In quella vece noi diciamo, che il principio di contraddizione appunto si attua e si concreta nella logica, ed è esso solo la luce e l'anima dell'umano discorso, perchè anzitutto si avvera e si compie negli esseri tutti; anzi perchè è esso solo quella legge e quella forza, che dà vita a tutte le cose. Del che si vede, che il valore astratto e logico del principio di contraddizione è esso stesso un'applicazione specialissima del suo valore oggettivo e universale. A comprendere questo vero di tanta importanza, vuolsi notare diligentemente, che l'umana ragione, in tanto si giova del valore astratto del principio di contraddizione, in quanto, non potendo vedere di botto le relazioni reali, che sono nelle cose, è costretta, contro la natura delle cose, di scindere l'una cosa dall'altra, e quindi esaminarle ad una ad una, creando in questo modo quel mondo astratto, che in realtà non sussiste. Il che significa, che la ragione umana, in grazia della sua limitatezza, crea essa stessa una vita astratta, e per mezzo di questa astrazione passa alla vita reale delle cose. E perchè questa cosa meglio si comprenda, poniamo, che io non conosca la relazione reale, che è tra il concetto di padre e quello di figlio; che cosa faccio io in tal caso? In questo caso io mi giovo di un giudizio astratto e dico "è impossibile, che il padre sia il non padre; dunque il padre è il padre" nel quale giudizio, chi bene considera, in tanto la mia ragione si è giovata del valore astratto del

principio di contraddizione, in quanto amava di vedere e affermare la relazione reale e concreta, che è tra il padre e il figlio; la quale relazione la mia ragione non potendo o non sapendo cogliere per modo diretto, si è studiata di cogliere per modo astratto e indiretto, dicendo » è impossibile che il padre sia il non padre »; perciò che in questo giudizio, il concetto negativo di non padre, esprime, in modo astratto, il concetto positivo di figlio. Del che si vede, che la relazione astratta è ingenerata essa stessa dal valore reale del principio di contraddizione; il quale, impedendo che una cosa sia in contraddizione reale seco stessa, richiede in modo apodittico, che dica una relazione vera e reale verso quel termine, che le è contrario. Voglio dire, che in tanto il padre non può essere il non padre, in quanto è impossibile, che il padre, nel mondo reale, sia il figlio, che è appunto il termine reale e positivo, che corrisponde al termine negativo di non padre. Intanto è chiaro, che il valore astratto di questo principio ha solo ragione di mezzo: mentre la ragione di fine vuol essere cercata nel valore oggettivo e reale di esso principio; perciò che, in tanto io mi giovo del valore astratto di esso principio, in quanto non ne veggo di botto il suo valore reale. Si tenga, adunque, per fermo, che il valore astratto del principio di contraddizione, in tanto ha un valore logico, in quanto si concreta, anzitutto, e si attua nelle cose; e che quindi esso è quasi il ponte, onde la mente umana si giova

per passare dal mondo logico e astratto al mondo vero e reale (1).

Così essendo la cosa, ciascuno deve vedere la distanza infinita, che è tra il mio sistema e quello di Federico Hegel; perciò che, mentre quest'ultimo pone a capo dello scibile universo il principio astratto di contraddizione, io voglio intendere questo principio nel suo valore universale; in quanto, cioè, questo principio esprime quella virtù e forza infinita, che appresta la vita e l'essere tanto alla cosmogonia, quanto alla teogonia stessa. Intanto io mantengo, che nelle cose tutte, da Dio all'atomo, opera ed agisce la virtù infinita del principio di contraddizione; per la quale virtù l'Essere deve, anzitutto, vivere in sè; e quindi deve avere una relazione necessaria verso il non Essere. Di fatto noi vedremo, nel procedere di questi studi, che l'impossibilità, che una cosa abbia una contraddizione reale seco stessa, accusa la necessità assoluta, che essa dica una relazione necessaria verso di un'altra cosa. In questo modo, l'impossi-

(1) È bene di notare, che la ragione umana, allora pure che per la sua finitezza si giova del valore astratto di questo principio, è costretta di valersi di due termini contraddittori, che s'identificano in un termine comune. Tanto è vero, che la vita è la legge universalissima. Ne la cosa può essere diversamente; perciò che il giudizio, anche il più astratto, come è il principio aristotelico, deve per necessità constare di due termini contraddittori, affermativo l'uno, e l'altro negativo; e quindi questi due termini debbono identificarsi in un termine più astratto, che abbraccia e comprende i due termini della premessa. Il che vuol dire, che il giudizio, anche il più astratto, è sempre improntato del principio della vita, pogniamo che questa vita sia solo logica e astratta.

bilità, che ha il padre di essere nello stesso punto il non padre, presuppone la necessità assoluta, che esso ha di riferirsi verso di un altro termine reale, che è quello di figlio. Imperciocchè, quando non vi avesse un altro termine reale, seguirebbe che il padre potrebbe essere in contraddizione seco stesso, ed essere nello stesso punto padre e non padre. In questo modo, rimane spiegato, in che senso io voglio intendere il principio vitale di contraddizione; il quale, se fu riconosciuto dai filosofi nel suo valore astratto e logico, vuoi confessare, che non fu per anco legittimato nel suo valore oggettivo e universale. La diversità, che è tra il valore astratto di questo principio e il suo valore universale è infinita; perciò che l'astratto sta all'universale, come la parte sta al tutto, o come il mezzo sta al fine (1). Quindi non è maraviglia, che il valore astratto di esso principio giovi mirabilmente nel giro dell'astrazione, e in quanto serve a condurmi nel mondo reale; ma guai, se io volessi applicarlo al mondo reale; in questo caso, io non potrei cessare

(1) Che il valore astratto di questo principio serva unicamente, come di mezzo a trovarne il valore reale, è dimostrato da questo sillogismo » è impossibile, che il padre sia il non padre; ma il non padre è il figlio; dunque è impossibile che il padre sia il figlio. » In questo sillogismo, in tanto la mia ragione si è giovata del giudizio astratto » è impossibile che il padre sia il non padre; » in quanto voleva vedere la relazione reale, che era tra il padre e il figlio. Si tenga, dunque, per fermo, che la ragione umana, quantunque volte si serve dei giudizi astratti, ciò lo fa col fine di scoprire le verità universali; e in tanto essa si giova del valore astratto, in quanto non ne scopre subito il valore reale. Per me, adunque, il valore astratto di questo principio è una prova della debolezza dell'umana ragione, e forse della caduta dello spirito umano.

un assoluto e universale idealismo. Conchiudo adunque, e dico che il valore astratto di questo principio, valore che fu riconosciuto da tutti i filosofi, non è che una speciale e parzialissima applicazione di questo stesso principio, in quanto esso costituisce l'anima, la vita, la forza delle cose tutte, da Dio alla materia. Con ciò voglio dire, che dev' esservi una legge talmente prima, talmente universale, talmente enciclopedica e armonizzatrice, che mentre spiega essa stessa la generazione teogonica, deve nello stesso punto rendere una compiuta ragione della cosmogonia universale, e ciò, tanto nel giro della natura, quanto in quello del sovrannaturale. Quando sarà bene compresa la virtù infinita di questa legge suprema, allora dovremo riconoscere, che appunto sussistono o vivono tutte le cose, perchè sussiste e vive la divinità; la quale, vivendo in sè, in ragione della stessa sua vita, comunica e somministra la vita a tutte le cose. Intanto noi possiamo fin d'ora ammirare la massima semplicità, che è nelle cose tutte; le quali, onde prendono l'entità, prendono anche la legge dell'entità; di guisa che una è la legge, che governa tutti gli esseri, vuoi divini, vuoi possibili, vuoi angelici, vuoi umani, vuoi animali, vuoi materiali, vuoi nell'ordine dell'arte o in quello della scienza. Perciò non si vuol credere, che altro sia il principio, che governa le sostanze personali, e altro quello, che governa le cose materiali (1); mentre le cose tutte, nella loro inde-

(1) Ho voluto notare questa cosa, perchè vi hanno filosofi, che non sanno concepire, come possa essere unica la legge, che governa la

finita varietà, non sono e non possono essere altro, che manifestazioni o emanazioni più o meno remote di quell'Entità suprema; la quale, per una legge in lei connaturata, vivendo eminentemente e infinitamente, comunica e appresta la vita a tutte le cose, e in tutte va plasmando, in modo gerarchico e graduato, il suggello della stessa sua vita. In questo senso cantava l'Alighieri

. Le cose tutte quante
Hanno ordine tra loro; e questo è forma,
Che l'Universo a Dio fa somigliante.

.
Onde si muovono a diversi porti
Per lo gran mar dell'Essere, e ciascuna
Con istinto a lei dato che la porti.

.
Nè pur le creature, che son fuore
D'intelligenza, questo arco saetta,
Ma quelle, che hanno intelletto e amore. (1)

materia, e quella, onde è governata la *sostanza* divina, angelica, umana. Le cose tutte, come vedremo, di negazione in negazione, ossia di relazione in relazione, si uniscono le une colle altre per modo, che costituiscono un sistema solo *ritale*. Perciò la stessa legge, che governa la divinità nella sua vita interiore e nella sua vita esteriore, è quella che governa la vita angelica e umana non solo, ma anche l'astronomica, la chimica, la materiale. E noi, andando avanti, dovremo convincerci, che i corpi tendono al centro per quella legge medesima, per cui nella vita divina il padre e il figliuolo gravitano verso il centro del loro comune amore.

(1) *Parad.* I.

Questo concetto, che è pieno della più sostanziale filosofia, è espresso mirabilmente da San Dionigi, il quale scrive » *Ex ipsa (divinitate) ipsum esse, et rerum principia, et omnia quaecumque sunt, et quae quomodocumque sunt, idque incomprehense et copulate, et singulariter. Si quidem in unitate omnis numerus uniformiter praexistit, habetque unitas in seipsa singulariter omnem numerum, et omnis numerus in unum copulatus est, et in unitate est; et quanto longius ab unitate procedit, tanto magis dividitur et multiplicatur. Et in centro omnes lineae circuli una copulatione simul existunt, et punctum habet omnes rectas lineas uniformiter copulatas inter se, et cum uno principio, a quo exierunt; et in ipso centro omnes copulae sunt; et parum ab eo distantes parum dividuntur; magis autem distantes, magis: et ut semel dicam, quanto sunt centro propinquiores, tanto magis cum eo et inter se copulantur; et quanto magis a centro distant, tanto magis et inter se distant* » (1). Queste parole, che ci mostrano l'universa realtà teocosmica, quasi una scala infinitamente graduata e gerarchica, la quale di cosa in cosa, va pontando nella paternità divina, spiegano in modo meraviglioso, come in virtù d'una identica legge, le cose tutte escono ed emanano le une dalle altre così, che il prin-

(1) S. Dionisius » *De divinis Nominibus* » *passim*. Questa dottrina mostra, come la divinità è realmente l'Essere eminente, la forza eminente, la vita eminente; in quanto è esso eminentemente tutto ciò, che sono le cose in modo finito e misto. Questa verità, procedendo innanzi, sarà messa in piena luce.

cipio stesso, che muove e governa la divinità, è quello che muove e vivifica le cose tutte, sieno esse possibili, sieno create, sieno angeliche, sieno umane, sieno animali, sieno materiali. Imperciocchè l' Essere angelico, umano, animale, materiale non può non essere un' emanazione più o meno rimota di quell'Essere, che è esso solo l'origine e il fonte di tutte queste emanazioni; le quali, come da quello prendono l'entità loro propria, debbono anche da quello derivare la ragione suprema della loro entità (1).

E qui voglio avvertire, che è puerile il timore di alcuni, i quali, perchè unico è il principio generatore delle cose, si avvisano, che le cose deggiano quindi confondersi in modo panteistico; mentre appunto le cose si debbono distinguere, perchè la legge unica che le governa, comanda in modo assoluto, che esse si distinguano. E perchè questa cosa meglio si comprenda, giova di osservare, che nelle cose altro è l'entità, e altro è la legge, che determina e informa la entità. E in quella guisa, che il sole non è la terra, la terra non è la luna, la luna non è il monte, il monte non è l'atomo; mentre e sole e terra e luna e monte e atomo obbediscono tutti a una legge

(1) Il mio lettore non deve maravigliare, se vede usata la parola *emanazione*; perciò che questa parola è usata da S. Clemente e da S. Dionigi, soventissimamente. Fra breve io fornirò la spiegazione di questa emanazione; e allora si vedrà, come la mia dottrina esclude ogni ombra di panteismo eterodosso, e mantiene solo quel panteismo vero e cristiano, secondo il quale è certo, che » *ab Ipso, per Ipsum, in Ipso sunt omnia* ».

unica, che è quella della gravitazione (1); per simile modo, non si dee credere, che le cose si confondano panteisticamente, perchè si dice, che unica è la legge, che governa l'entità divina, l'entità possibile, l'entità creata. Imperciocchè quando si dice, che una è la forza plasmatrice del Teocosmo, non si vuol mica dire, che il Teocosmo costituisce una *sostanza* sola (2); ma si vuole intendere, che le cose tutte, mentre per la loro individua entità, sono quello che sono, e mentre

1) Vedremo a suo luogo, che la gravitazione non è la legge suprema; ma un componente della legge e vita suprema. La legge suprema è essa stessa la vita; ossia è il principio *vitale* di contraddizione, di cui la *tendenza* o gravitazione è solo un componente.

2) Il Teocosmo può bene, sotto un rispetto, essere considerato come una *sostanza* sola; e quindi il panteismo può ammettere un senso legittimo e cristiano. Ma, in questo caso, la *sostanza* teocosmica ha ragione di un tutto; il quale, sebbene si distingua nelle sue parti, tuttavia costituisce nel suo insieme un'unità organica e sistematica. In questo senso si può dire, che il Sole, Saturno, Giove, Urano, la Terra, la Luna, in quanto convergono nell'unità sistematica del mondo astronomico, formano, nell'insieme, una *sostanza* sola e un solo sistema planetario; quantunque i diversi pianeti, considerati nella loro vita speciale, sieno altrettante *sostanze* distinte. Per simile modo, siccome è impossibile, che le *sostanze* finite e create si concepiscano separate dalla divinità, onde hanno origine; così si può mantenere con verità, che il Teocosmo costituisce una *sostanza*, un sistema, una vita sola; la quale, tuttavia, si intrina nel mondo divino, nel mondo possibile, nel mondo creato. Del che si vede, che lo spinosismo, studiato a questa stregua, può ammettere un senso pieno di verità cristiana. Perciocchè, è un punto di dottrina eminentemente cristiana, che le cose tutte, in tanto sussistono, in quanto sussiste la divinità, dalla quale, per la quale, nella quale trovano la ragione unica del loro essere. Il che vuol dire, che la loro sostanzialità è relativa per modo, che non si possono concepire fuori dalla divinità, quantunque non ne facciano parte intrinseca. A suo tempo questa dottrina avrà una pienissima luce.

l'una non è l'altra, tutte nondimeno sono informate e vivificate nello stesso principio; il quale, come in modo infinito si concreta e si attua nella divinità, così in modo misto e contingente deve applicarsi a tutte le altre cose. Del che è chiaro, che l'unità e l'universalità della legge informativa delle cose non arguisce l'identità sostanziale delle cose stesse; le quali, comechè distintissime nell'entità, possono, anzi debbono godere di una legge comune, che è quella, che modera e governa la stessa vita divina. Imperciocchè, come dice Dionigi » *Ex ipsa... rerum principia, et omnia quaecumque sunt et quae quomodocumque sunt* ». Coloro adunque che temono, che non si possa cessare un panteismo emanatistico, quando si ponga, che il mondo universo, da Dio alla materia, è governato da una legge universalissima, la quale spieghi in modo identico tanto l'altissima teogonia, quanto la cosmogonia possibile e creata; costoro, senza forse avvedersene, mettono insieme due cose, tra di loro disparatissime; voglio dire, che essi confondono l'entità delle cose, e il principio o la legge che anima e governa le entità individue e singolari (1). In quella vece noi vogliamo insegnare

(1) Vuolsi accuratamente distinguere la *sostanza* assoluta, che è la divinità, dalle *sostanze* relative. Egli è il vero, che le *sostanze* relative non si possono concepire senza l'assoluta; ma quindi non ne viene, che esse non sieno vere sostanze, come vuole Spinoza. Così, ad esempio, il figlio in ordine al padre è una *sostanza* relativa; ma chi dirà perciò, che esso non sia una vera *sostanza*? Per simile modo, la terra, in ordine al Sole, è una *sostanza* relativa; ma chi dirà perciò, che non sia una vera *sostanza*? Anzi la terra è essa stessa

che, in grazia appunto del principio universalissimo, onde le cose tutte sono governate, dove avvenire, che la *sostanza* divina si distingua assolutamente dalla *sostanza* possibile e dalla *sostanza* creata, e che altra sia l'entità della prima, e altra l'entità delle seconde. Chi ha dunque fiore di senno, distingua bene l'entità dalla legge, che governa l'entità; e allora dovrà convincersi, che come nel mondo creato un atomo non è l'altro, pogniamo che obbediscano essi ad una legge identica e universale; e come nel mondo numerico un numero non è l'altro, quantunque unica sia la legge governatrice di tutto il mondo aritmeticale; similmente nel mondo universale delle cose, la divinità non può essere l'angelo o l'uomo o la materia, sebbene e la divinità e l'angelo e l'uomo e la materia abbiano la loro individua entità, in forza di una legge unica e universalissima. In una pa-

una *sostanza* superiore, in ordine alle parziali *sostanze*, che sono in questo pianeta. Si distingua, adunque, accuratamente la *sostanza* assoluta, che è la divinità, dalle *sostanze* relative, e si dovrà tosto vedere ciò, che ha di buono il panteismo; il quale allora solo può ammettere un senso legittimo e ortodosso, quando insegna, che tutte le cose dipendono da Dio e con esso vogliono essere in qualche modo unite. Tutto il sistema spinoziano basa sovra il sofisma della relatività, che le cose debbono avere verso la divinità; il che non si vuole mica negare; ma questa relatività non impedisce, che le cose abbiano una propria e individuale sussistenza. In una parola, tra il panteismo, che immedesima tutte le cose, e lo scetticismo, che tutte le sequestra, vi ha una dottrina mediana, che è quella cattolica; la quale mantiene, che le cose tutte sono bensì unite e collegate insieme con un vincolo di mutue relazioni; ma che queste stesse cose rimangono, in grazia delle stesse relazioni, distinte le une dalle altre. Questa dottrina troverà una perfetta spiegazione nella teorica della vita.

rola, come le cose tutte hanno da Dio la entità; così debbono avere da Dio la legge della loro entità; e quindi è impossibile, che obbediscano ad altra legge, salvo a quella, onde la divinità essa stessa è quello che è. Perciò la legge, che determina la divinità o l'ente, è quella stessa che governa le cose tutte possibili e create; voglio dire che unica è la forza motrice del Teocosmo, la quale, mentre muove e governa la vita divina, muove pure e governa le cose tutte, secondo che canta l'Alighieri

*La gloria di Colui, che tutto muove,
Per l'universo penetra e risplende
In una parte più, e meno altrove. (1)*

Del che si deduce un bellissimo corollario, ed è, che il vero primo, o la formola suprema, non tanto deve fornire la dimostrazione dell'esistenza dell'Essere, il che è assiomatico; ma deve più presto trovare quella legge, per cui l'Essere è l'Essere. Imperciocchè, se è vero che la filosofia si travaglia intorno all'Essere, allora solo essa potrà sperare di divenire una scienza, quando avrà trovato la legge plasmatrice dell'Essere. Tutte le formole, adunque, che non ascendono a questo cielo altissimo e trascendendo, quasi dissi, l'Essere stesso, non ne cercano la forza generatrice, non attingono la vera e prima ragione delle cose; ed è impossibile, che spieghino tutti i termini del-

(1) *Par. c. I.*

l'umana enciclopedia, e tutte le svariate categorie dell' Essere. E per discendere al concreto, io osservo che V. Gioberti, avendo elevato a formola suprema l'Ente creante, esso non ha potuto fornirci la ragione e la legge intrinseca e suprema delle cose, ma ne ha cercato solo una speciale applicazione nel mondo creato. Di fatto Gioberti, non tanto ha posto la formola suprema, quanto si è studiato di vedere le relazioni, che l'Ente ha verso il mondo creato. Del che si vede, che la formola giobertiana non è suprema e universalissima, come quella, che non si può applicare alla stessa divinità. Voglio dire, che la formola universalissima, deve fornirmi la ragione stessa della teogonia; e quindi deve fornirmi la ragione dell'universa cosmogonia. Come, di fatto, potrebbe dirsi universale quella formola, che non potesse applicarsi alla vita divina? O non è forse la divinità la parte più sostanziale del Teocosmo? O come posso io credere di aver spiegato il tutto delle cose, quando non ho potuto trovare la ragione sufficiente e la legge, per cui la divinità è la divinità? È chiaro adunque, che solo quella formola deve dirsi meritamente enciclopedica e universale, la quale saprà fornirci la ragione stessa della divinità; e quindi saprà spiegarci le relazioni svariate, che la divinità ha verso le cose. V. Gioberti non si è alzato a questo cielo supremo del Teocosmo; ma, presupposta la divinità, ha cercato quali sono le relazioni o le azioni, che essa mantiene verso il mondo creato. Il che vuol dire, che esso ha lasciato senza spiegazione il termine più nobile e momentoso della

enciclopedia; la quale, mancando di questo appoggio supremo, non può tenersi come fondata. In quella vece, io distinguo tre ontologie; la prima delle quali è l'ontologia reale; e questa è quella, che studia e considera l'Ente in se stesso e nell'intimo organismo della sua vita interiore. Di questa ontologia V. Gioberti non ebbe neppure il concetto scientifico. L'altra ontologia è la ideale o possibile; e questa è quella, che studia e considera l'Ente, non mica in sè, ma in relazione alle cose, che l'Ente vede possibili fuori da sè. Finalmente vi ha una terza ontologia, che si può dire mista o creata; ed è quella, che studia e considera l'Ente, in quanto, colla creazione, si pone in relazione coi reali finiti. E questa ontologia, come è chiaro, costituisce il termine ultimo dell'enciclopedia. Del che si vede, che V. Gioberti ha lasciato senza spiegazione i due libri più belli e dilettevoli dell'universa enciclopedia; i quali libri sono la ontologia reale e la ontologia ideale. Non è dubbio adunque, che solo quella formola deve dirsi universale ed enciclopedica, che saprà darci la ragione stessa dell'Ente in sè; e quindi la ragione delle relazioni, che l'Ente ha verso le cose possibili; e finalmente la ragione delle relazioni, che l'Ente ha verso le cose create. Che cosa di fatto è la scienza, se non l'eco e la ripetizione della realtà? Perciò, quando si ponga, che la realtà costituisce un tutto, di cui la parte più sostanziale è la divinità, è chiaro che, in tanto una formola potrà dirsi scientifica, in quanto saprà trovare la ragione e la legge, per cui la divinità è la divinità, e quindi le cose tutte sono quello che sono.

Pongo, adunque, che le cose tutte, nell' essere, nel modo dell' essere, nel grado dell' essere, sono sempre e dovunque determinate dal principio di contraddizione, che in fine non è che la vita delle cose. Tutto che è, cominciando dalla divinità e giù discendendo sino all' atomo, è informato e vivificato dal principio di contraddizione: il quale, in grazia della sua energia infinita, plasma e genera tutte le vite, tutte le invade, tutte le occupa, tutte le distingue, tutte le unisce, tutte le modifica, tutte le feconda, tutte le sostiene, tutte insomma le fa essere quello che sono. Questo principio è il generatore universalissimo di tutte le realtà e di tutte le scienze; perciò che ogni realtà e ogni scienza, in tanto possono vivere, in quanto in esse si suggella e si determina la legge sovrana della vita. Questo principio, essendo uno in sè, si moltiplica e si diffonde in una svariata infinità di principi, secondo che esso si determina e si attua nei vari soggetti e nelle varie scienze. Del che si vede, che esso è realmente enciclopedico, universalissimo, infinito; perciò che non vi ha essere, non scienza, non arte, che possa sfuggire alla sua virtù onnipotente. In virtù di questo principio deve avvenire, che viva anzi tutto la divinità, che è la pienezza dell' Essere; e quindi, in virtù dello stesso principio, deve avvenire, che dalla divinità procedano ed emanino in modo negativo tutte le vite possibili e create; le quali sono esse stesse informate e sigillate nel principio vitale, che di vita in vita trapassa, improntando in tutte la forma e il suggello inmanchevole della sua virtù infi-

nita. E siccome nessuna cosa può sfuggire al concetto universalissimo di vita, quindi è, che il principio di contraddizione, considerato anche nel suo valore astratto, altro non è che il principio della vita, in quanto essa si accomoda e si adagia nella vita logica dell'uomo. Di fatto la ragione umana non può formare un atto mentale, anche il più astratto, senza che abbia due termini contraddittorii, che convengano e combacino insieme in un terzo termine comune. Così quando io dico « è impossibile che il padre sia il non padre; dunque il padre è il padre » in questo giudizio astratto vi hanno due termini contraddittorii, che convengono, quasi in copula comune, in un termine identico. Del che si pare, che esso stesso il valore astratto di questo principio costituisce una vera vita, un tutto, un sistema sovranamente organico, che risulta dalla contraddizione di due termini astratti e dalla identità di essi termini in un termine comune (1). Tanto è vero, che nessuna cosa può sfuggire all'efficacia del principio della

(1) Da ciò si vede, che è impossibile di scindere in due parti il valore astratto del principio di contraddizione. Di fatto è chiaro, che la contraddizione dei due termini e la identità dei medesimi in un terzo termine comune costituiscono un tutto, che non si può disgregare. Avverto, anzi, che in tanto si afferma la identità, in quanto si è posta come premessa la contraddizione. Così nel giudizio « è impossibile, che il padre sia il non padre; dunque il padre è il padre » in tanto io posso dire « dunque il padre e il padre » in quanto è impossibile, che il padre sia il non padre. Voglio dire, che quando i filosofi separarono il principio di contraddizione in due parti e credettero, che il principio d'identità potesse stare senza quello di contraddizione, ne ruppero e scompagnarono la vita.

vita! la quale vita, nell'ordine logico e astratto, si manifesta essa stessa nel grande principio di contraddizione, ammesso e confessato da tutti. Perciò noi poniamo in modo assoluto, che il principio di contraddizione è l'anima delle cose tutte; perciò che o esso principio si considera nell'ordine logico, e in questo caso tutti convengono, che esso è il fondamento supremo di ogni evidenza; o esso si considera nel giro della realtà, e noi intendiamo appunto di dimostrare, che le cose tutte, dall'alfa all'omega, in tanto sussistono e sono quello che sono, in quanto agisce e opera in esse il principio vitale di contraddizione.

A comprendere, in che modo il principio di contraddizione costituisce l'anima universalissima delle cose, vuolsi anzi tutto avvertire, che nessuna cosa può sussistere, se non nell'azione. Imperciocchè sussistere è operare; e una cosa in tanto sussiste, in quanto è in quella un principio di operazione. Del che deriva, che l'Ente non può sussistere come tale, senza che abbia dentro da sè, e ciò per necessità assoluta di se stesso, una forza, un'energia, un'anima, una virtù, in grazia della quale esso è quello che è. Come di fatto una cosa potrebbe essere e sussistere, quando non avesse la forza di essere e di sussistere? Perciò nell'Essere vuolsi accuratamente distinguere la forza, lo spirito, l'anima, l'energia, l'attività motrice dall'entità stessa; in quanto questa è il risultato, il soggetto, e, quasi dissi, la passività, in che agisce e opera l'attività motrice. Finora i filosofi hanno considerato l'Ente, non

mica in quanto è il risultato di una forza e di un'attività motrice; ma in quanto è l'entità prima, e quindi il motore supremo di tutte le entità finite. Noi, invece, vogliamo accuratamente distinguere il soggetto, la materia, la passività, direi, dell'Ente, da quella attività motrice, da quella forza (vis), da quella energia, mercè cui l'Ente vive ed è l'Ente (1). In una parola, noi vogliamo distinguere l'Ente dalla legge intrinseca e connotata essenzialmente nell'Ente stesso. Imperciocchè non è dubbio, che l'Ente appunto è l'Ente, ossia è l'Essere eminente, infinito, perfettissimo, perchè vi ha in esso una legge intrinseca e un'attività infinita, che gli somministra la vita. Voglio dire, che l'Ente nutre nel suo seno un'anima, una forza, un principio, una virtù infinita, onde risulta quello che è. Laonde, mentre l'Ente costituisce il soggetto universalissimo, onde si derivano tutte le entità finite; e ciò per un'aritmetica indefinita; il principio che informa l'Ente, deve costituire la

(1) L'unità panteistica, morta, egoistica, come non può sussistere in sè, così non può essere pensata dallo spirito umano, che vi ridette sopra. La vita è talmente inviscerata in tutte le cose, che nessuna cosa si può concepire, se non in quanto ha un principio di sè, un mezzo di sè, un fine di sè. Laonde i filosofi, che muovono dall'Ente, e non sanno vedere esso Ente, in quanto è il risultato di un'attività viva, organica, sistematica, attuosca, non hanno e non possono avere un giusto concetto dell'Ente. Voglio dire, che l'Ente non costituisce esso il principio delle cose; ma è esso stesso il risultato del principio, motore di tutte le cose. Perciò nell'Ente si vuole distinguere esso Ente dalla forza plasmatrice dell'Ente. Ora noi manteniamo, che la forza, la vita, l'attività plasmatrice dell'Ente, è esso stesso il principio di contraddizione.

legge universalissima, che governa esso Ente, e quindi tutte le entità, in che l'Essere stesso si moltiplica e si diffonde. Ma quale è questo principio, questa forza, questa energia, questa virtù intrinseca, che trae, direi così, l'Ente al pieno sviluppo di se stesso, se non il principio vitale di contraddizione? E che cosa è il principio di contraddizione, nel senso ontologico e universale, se non quella forza infinita, che dà l'essere e il moto alle cose tutte? Voglio dire, che l'Ente, in tanto è tale, in quanto agisce in esso una virtù e una forza infinita; perciocchè nessuna cosa può essere, dove prima non abbia la forza di essere. Del che si vede, che presso di noi il vocabolo *forza* sinonima con quello di *vita*; il quale ultimo trae appunto la sua origine dalla voce latina *vīs*, che esprime egualmente vita, forza, energia, virtù, potenza, attività. Imperciocchè che cosa, in fine dei conti, è la forza, se non una virtù e una potenza attuosa e motrice? Pongo adunque, che in ogni cosa e in ogni essere agisce e opera una forza ed un'energia, che è essa stessa la ragione intrinseca di quella cosa e di quell'essere. E siccome le cose tutte, nella loro totalità, costituiscono una scala sola, che dalla materia punta nella Divinità, perciò è chiaro, che quella forza, che vive e si agita infinitamente nella Divinità, è essa stessa il principio motore e generatore di tutte le vite e di tutte le forze, che sono nelle cose possibili e create. Del che vuolsi inferire, che la vita è il regolo universalissimo delle cose tutte, da Dio all'ultima materia. Imperciocchè l'entità infi-

nita, che è nell'Ente, deriva essa stessa dalla vita ed energia infinita, che vive in quello; il quale appunto possiede una entità infinita, perchè in esso vive un'energia e una vita infinita. Laonde, in quella guisa che l'Ente è esso il soggetto universalissimo, che appresta il soggetto a tutti gli esseri; così la vita dell'Ente è quella, che somministra il moto e la vita all'Essere universalissimo: il quale, in grazia appunto della vita, si diffonde, si allarga, s'infinitizza così, che appresta il loco a una varietà indefinita di entità e di soggetti. Che cosa di fatto è l'Essere universalissimo, se non una vita universalissima, la quale cominciando da Dio si allarga e si diffonde fino a Lucifero? Vuolsi adunque tenere per certo che, come tutte le entità parziali, in tanto sussistono, in quanto si derivano dall'Ente, così, in tanto queste entità parziali si derivano dall'Ente, in quanto nell'Ente stesso opera e freme la legge della vita (1). Quando

(1) La nostra dottrina è letteralmente conforme a quella di S. Dionigi, il quale scrive queste memorabili parole » *Vita divina est per se vitae vivificatrix et effectrix, et omnis vita, vitalisque motio est ex vita, quae est super omnem vitam et omne principium omnis vitae. Ex ipsa etiam animae habent, quod non intereant, et animantia germinaque, quod ultimo vitae gradu gaudeant...! Et largitur primum quidem per se vitae esse vitam, et omni vitae et cuique vitae esse unamquamque apte ad naturam suam; coelestibus etiam vitis immaterialem ac dei formem et immutabilem immortalitatem, et motum sempiternum ab omni errore inflexioneque liberum; ad ipsam quoque vitam dei moniacam abundantia bonitatis suae se extendens; neque enim illa quod sit, et vita sit, ac maneat, ab alia causa, nisi ab hac habet... Ab ipsa enim (vita) vivificantur ac foveantur universa tam animalia, quam plantae... nam supraquam vitalis et vitae principalis vita, et omnis vitae causa est; adeoque vivificat et complet et distinguit vitam,*

nell'Ente non operasse la legge della vita, che è lo spirito animatore dell'Ente stesso, non vi sarebbe ragione, perchè vivesse l'Ente, e vivessero quindi tutte le altre cose, che dall'Ente derivano. In questo modo, mentre l'Ente, considerato sotto un aspetto passivo, si può dire il soggetto universalissimo, che appresta il loco a una infinità di soggetti misti e finiti; la vita che è nell'Ente, è realmente il principio universalissimo, che comunica il moto e la vita a questa infinita varietà di soggetti. Del che si vede che, rimanendo uno il principio *vitale*, esso imprime se stesso in una infinita varietà di soggetti; in quella guisa, che l'azione unica del sole opera e si riceve in una varietà sterminata di sostanze planetarie. Ed io dovrò fra breve dimostrare, che il principio universalissimo della vita deve anzitutto ottenere, che l'Ente possenga la sua vita propria e interiore; quindi, in virtù dello stesso principio, esso possenga la sua vita non propria ed esteriore; finalmente, in grazia dello stesso principio, possenga la sua vita contingente e accessoria.

Ma prima di porre mano a questo còmpito, io debbo spiegare in modo preciso il concetto di vita,

et ex omni vita proedicanda, iuxta vitarum omnium foecundam propagationem; unde tamque omnigena, omnisque vita concipitur ac celebratur; et ut nullius indiga, imo vero vitae superplena, se ipsa vivens, et quasi omnem vitam vivificans et supervivens. » Queste parole dell'Areopagita contengono tutta la nostra dottrina, letteralmente. La vita pone tutte le vite, tutte le distingue, tutte le numera, tutte le vivifica, e dà la vita a tutte le vite, da Dio alla vita demoniaca. Si legga tutto il capo vi *De divinis Nominibus* dell'Areopagita.

e far conoscere, quali sono i componenti, onde questo principio risulta. Ho detto, che l'Ente, in tanto è l'Ente, in quanto è in esso una forza ed una vita infinita. Ma che cosa è la vita, se non il risultato del principio di contraddizione; il quale, in quanto si attua e si concreta nelle cose, appresta a tutte il moto e la vita (1)? Di fatto, alla vita sono talmente necessari gli elementi contrari, e l'armonia di questi in un vincolo sintetico, che quando quelli scompaiono, cessa per necessità la vita. Che cosa, in grazia, è la vita, se non la concordia delle parti nel tutto? Che cosa è la vita, se non l'armonia dei contrari in un centro comune? Che cosa è la vita, se non la cospirazione del principio e del mezzo nel fine? Che cosa è la vita, se non il risultato dell'azione e della reazione, che in grazia di una mutua cospirazione si baciano in una sintesi finale? Voglio dire, che qualunque essere o qualunque cosa, in tanto può sussistere, in quanto ha un principio di sè, un mezzo di sè.

(1) Chi dice vita, dice un tutto, una sintesi, un principio che per il mezzo attinge il fine. In ciò consiste essenzialmente il concetto di vita. Ma qui vuolsi notare che, quantunque il concetto di vita sia semplicissimo in sè, tuttavia, volendolo esaminare analiticamente, può parere oscuro. La ragione è, che l'analisi stessa, mentre studia i componenti della vita, distrugge la vita. La vita è ed opera infinitamente; guai se noi, colla nostra astrazione, ne scindiamo le parti. La vita vive, è vero, ed opera; ma la nostra scienza analizzando, diviene sofistica e non vitale. Si consideri, adunque, la vita nella sua unità organica; e l'analisi non si sequestri mai dalla sintesi. La vita è una sola, da Dio all'atomo; e le diverse categorie della vita sono il risultato dell'energia stessa vitale.

un fine di sè. Di fatto, se è vero, che nissuna cosa può sussistere, se non nell'azione; e se è vero, che l'azione non si può concepire senza la reazione; e se è vero, che l'azione e la reazione, in tanto possono stare insieme, in quanto vi ha tra loro un vincolo di comune armonia; ne nasce, che una cosa, in tanto può sussistere in atto, in quanto ha un principio attuale e interiore di sè; in quanto ha un mezzo attuale e interiore di sè; e in quanto ha un fine attuale e interiore di sè. Il che non è altro, che il risultato del principio di contraddizione; il quale si può definire » la dualità dell'azione e della reazione, cospirante in modo mediato nell'unità sintetica ». Perciò io mantengo, che le cose tutte, nell'essere, nel modo dell'essere, nel grado dell'essere, nella qualità dell'essere, sono sempre e dovunque determinate dal principio vitale di contraddizione; il quale, in grazia della sua virtù infinita, plasma e genera tutte le vite, tutte le pone nel debito loco, tutte le distingue, tutte le accomoda, tutte le unisce, senza mai confonderle o separarle. Del che è chiaro, che il principio della vita altro infine non è, che il principio stesso di contraddizione; il quale impronta e ripete se stesso in tutte le cose, da Dio all'atomo; e tutte le informa e le governa con una legge unica, semplicissima, universalissima. Perciò noi avremo conosciuto sufficientemente i componenti della vita, quando avremo esaminato accuratamente i coefficienti del principio vitale di contraddizione (1).

(1) Vuolsi avvertire che, come il valore astratto del principio di contraddizione risulta da due termini contraddittori, che si uni-

Se io dovessi parlare unicamente ai teologi, o anche ai soli filosofi cattolici, mi basterebbe d'avvertire, che la vita interiore della Divinità esprime essa stessa la vera e adeguata incarnazione del principio vitale di contraddizione. Ma, dovendo qui proporre una teorica in genere, non mi gioverò della dottrina teologica, se non in quanto serve a far comprendere più chiaramente gli elementi vitali del principio di contraddizione. I teologi insegnano, che la vita divina, in quanto esprime la sostanza divina, risulta da cinque interiori e positive relazioni, che sono la generazione o azione del Padre; la figliazione o reazione del Figlio; la tendenza, onde il Padre gravita verso il suo centro finale, che è lo Spirito Santo; la cospirazione del Figlio verso il medesimo centro di Amore; finalmente la sintesi o armonia finale, che è lo stesso Spi-

scono e si combaciano in un termine identico; così il valore universale del principio di contraddizione deve risultare da due termini contrari, i quali si uniscono, non più in un termine identico, ma in un termine sintetico. La ragione è chiara; perciò che nel giudizio non astratto, ma reale, i due termini essendo reali non possono più dirsi contraddittorii, ma contrari. Similmente nel giudizio reale, i due termini, mancando di un soggetto comune, non possono più identificarsi; perciò all'identità del termine comune fa d'uopo di sostituire l'armonia e la sintesi. Mi spiego con un esempio: nel giudizio astratto » è impossibile, che la causa sia la non causa; dunque la causa è la causa » è chiaro, che i due concetti di causa e non causa sono contraddittorii; perciò che questi due termini si escludono a vicenda. Ma la mente umana, in tanto ha trovato questa relazione astratta, onde si contraddicono i due termini, in quanto amava di vedere la relazione reale, che è tra la causa e l'effetto (non causa). Perciò, mentre nel giudizio astratto i due termini sono contraddittorii nel giudizio reale i due termini del giudizio sono solo contrari. Simil-

rito Santo, in quanto lo Spirito Santo spira e procede dal Padre e dal Figliuolo. Ma quello, che i teologi mantengono in ordine alla vita divina, è appunto quello, che si vuol dire in ordine ai componenti vitali del principio di contraddizione. Imperciocchè, chi bene osserva, il principio di contraddizione, nella sua integrità, risulta sempre da cinque relazioni, che sono l'*azione*, la *reazione*, la *tendenza*, la *cospirazione*, la *sintesi* finale; le quali relazioni, in quanto si applicano in modo infinito, danno appunto luogo alla vita infinita della Divinità; nella quale il principio enciclopedico di contraddizione si attua e si concreta, in modo infinito ed eminente.

E perchè questa cosa meglio si comprenda, giova di avvertire, che ad avere il concetto di vita, anzi tutto è necessario, che il principio generi il mezzo

mente nel giudizio astratto i due termini debbono, essendo contraddittorii, risolversi nell'identità; perciò che hanno un soggetto comune, identico, astratto. Per converso nel giudizio reale, i due termini contrari, non essendo astratti, ma reali, non possono più risolversi in un termine identico; ma debbono unirsi e armonizzare in un terzo termine, che sia la sintesi e l'armonia dei due termini contrari. È chiaro adunque, che la vita non è altro, che la dualità di due termini contrari, che per mezzo di due termini opposti, si unisce in un termine sintetico. Il che vuol dire, che la vita non è altro, che il principio di contraddizione, inteso nel senso reale, ontologico, universale. Ma altri dirà, che in questo modo il principio di contraddizione non gode più di quell'evidenza, che è propria dei principi. E io rispondo, che il principio di contraddizione gode anzi della massima evidenza; perciò che costituisce esso solo la vita concreta delle cose; le quali, in tanto sono sussistenti, in quanto in esse si suggella questo sovrano principio. Ma è bene di notare, che l'evidenza e la semplicità non consiste

e tenda al fine; poi è necessario, che il mezzo reagisca verso l'azione del principio, e cospiri esso stesso verso del fine; tanto che dal principio e dal mezzo risulti il fine, che è la sintesi armonica della vita. Quindi si mostra evidente, che la vita, come quella che è un tutto, un sistema, un organismo, risulta sempre da due termini contrari, che, per mezzo di due termini opposti, si uniscono in un termine sintetico. Di fatto il principio ed il mezzo, mentre sono tra di loro immediatamente contrari, in tanto si possono unire, in quanto, per una mutua cospirazione, s'incentrano e si combaciano nel fine. Del che è chiaro, che il principio non solo genera il mezzo, ma tende anche al fine. Il che vuol dire, che il principio delle cose ha sempre due azioni; una immediata verso il mezzo, l'altra mediata verso il fine. Similmente il mezzo ha sempre due azioni: una immediata verso il principio, l'altra mediata verso il fine. Imperciocchè, quando il principio non tendesse al fine; e quando il mezzo non cospirasse esso stesso verso il fine, sarebbe impossibile, che ci avesse la vita. Ma siccome il principio non per altro genera il mezzo, se non per arrivare al fine; e siccome il mezzo non per altro

mica nelle parole; le quali, dovendo ridursi a formola scientifica, possono parere oscure; ma la evidenza e la semplicità vuolai cercare nelle idee. Ora io mantengo, che le idee che noi esprimiamo nell'analisi, che dobbiamo fare di questo principio, sono evidenti e semplicissime. Perciò che qual cosa è più evidente, che il dire, che ogni cosa, a sussistere, deve avere un principio di sè, e quindi un mezzo di sè, e finalmente un fine di sè: ora è chiaro, che in ciò consiste il principio universalissimo della vita.

è mezzo, se non in ordine al fine; così è chiaro, che i due termini immediatamente contrari debbono, in grazia di una mutua cospirazione, combaciarsi in un termine armonicamente sintetico. Prendiamo, a modo di esempio, la vita del sillogismo, e vedremo che la maggiore e la minore, che sono i due termini contrari della vita sillogistica, in tanto si combaciano nella conclusione, che è il termine sintetico, in quanto la maggiore e la minore, in grazia dei due termini opposti, che sono la tendenza e la cospirazione, si uniscono imparzialmente verso il loro centro comune, che è la conclusione. È chiaro adunque, che ad avere la vita nella sua integrità, si ricerca prima l'*azione*, la quale, quando è infinita, dà luogo al principio o alla generazione della vita infinita e divina. Ma perchè una relazione si distingua dall'altra, e quella che è precedente non si confonda colla susseguente, è poi necessaria la *reazione*; la quale, quando è infinita, dà luogo alla figliazione infinita e divina. La *tendenza*, poi, e la cospirazione sono necessarie; perchè, altrimenti, i contrari, che sono l'*azione* e la *reazione* non si unirebbero nella *sintesi* finale; ma si scinderebbero a vicenda. La *sintesi* finalmente è necessaria, perchè i contrari armonizzino insieme, senza confondersi l'uno coll'altro, e senza che l'uno dall'altro si sequestri. Quando la *sintesi* è infinita dà luogo alla spirazione infinita e divina. Del che si vede, quanto sia sublime la dottrina della Chiesa; la quale ci mostra la vita della Divinità, come il risultato di cinque relazioni interiori, che sono la generazione,

la figliazione, la spirazione attiva (la quale in quanto appartiene al Padre si dice tendenza, in quanto spetta al Figlio si dice cospirazione) e la sintesi o spirazione passiva; le quali cinque relazioni danno luogo ai tre termini costitutivi della vita divina; che sono il Padre, in quanto è il generatore o il principio della vita divina; il Figliuolo, in quanto è il figliatore o il mezzo della vita divina; lo Spirito Santo, in quanto è lo spirato o il fine della vita divina (1). La ragione, perchè le cinque relazioni danno luogo a soli tre termini, è chiara; perciò che il Padre, come principio della vita divina, mantiene esso solo due azioni; l'una generativa del Figliuolo, e l'altra tendente e gravitante verso lo Spirito Santo. Similmente il Figliuolo, come mezzo della vita divina, mantiene esso stesso due azioni; l'una figliativa verso il Padre, e l'altra cospirante verso lo Spirito Santo. Del che si vede, che i termini delle cinque relazioni divine si riducono a tre, che sono il generatore, il figliatore, lo spiratore. E quello, che in

(1) La teorica della vita non è nuova nella scuola filosofica e teologica. Lasciando stare, che la Chiesa in modo indiretto sanziona questa dottrina, quando insegna, che la vita divina, nella quale tutte le vite sono esemplate, risulta appunto dai componenti vitali del principio di contraddizione; vuolsi avvertire, che la scuola *ionica* ha in modo apertissimo professato la dottrina dei contrari, come fondamento e base della scienza. Si consulti Aristotele, e ognuno dovrà convincersi, che la teoria della dualità dei contrari, armonizzante nell'unità sintetica, fu conosciuta ai primi filosofi, specialmente fisici e dinamici. Io prego il mio lettore, perchè voglia leggere il capitolo XI *De divinis nominibus* dell'*Areopagita*; e io confido, che troverà in esso raccolta la sostanza della mia dottrina.

modo eminente si dice della vita divina, si mantenga di tutte le vite; le quali sono sempre il risultato di cinque relazioni, che danno luogo ai tre componenti vitali delle cose tutte. Voglio dire, che le cose tutte, in tanto costituiscono una vita organica e sistematica, in quanto hanno il principio di sè, il mezzo di sè, il fine di sè (1). In questo modo, nella vita di un'orazione, si distinguono i tre componenti, che sono l'argomento (il Padre), nel quale potenzialmente sta chiusa tutta la tela del discorso, non altrimenti che nel germe sta chiusa tutta la pianta. Ma l'argomento costituisce solo la potenzialità e la paternità dell'orazione; la quale, a possedere tutta la pienezza della sua vita, deve esplicitare e mettere fuori tutte le bellezze e tutti i pensieri, che stanno implicati nel seno dell'argomento. Del che si vede, che l'argomento mantiene un'azione generativa della confermazione; la quale perciò diviene lo splendore, l'estrinsecazione, l'esplicazione e lo sviluppo dell'argomento stesso. Ma l'argomento, mentre genera

(1) Da ciò si vede, che la teorica della vita non solo deve giovare al filosofo; ma deve aiutare mirabilmente il fisico, il chimico, il matematico, il medico, l'astronomo e qualunque amatore delle scienze naturali. Imperciocchè è un fatto, che tutte le scienze speciali altre non fanno, che studiare una speciale applicazione di questo sovrano principio; il quale impronta e suggella se stesso in Dio, nell'idea, nell'angelo, nell'uomo, nell'animale, nella materia. Tutto ciò che è, in tanto è, in quanto in esso si attua la virtù infinita di questo principio. Io prego il chimico e l'astronomo a studiare le speciali loro scienze, secondo la stregua della vita; e allora avranno un concetto scientifico della teorica, tanto dell'atomo, quanto dell'universa astronomia.

la confermazione, tende esso stesso e gravita verso la conclusione; perciò che il principio non per altro genera il mezzo, se non per arrivare il fine. Perciò l'argomento, oltre all'azione generativa, nutre dentro da sè un'azione tendente verso la conclusione. Laonde l'oratore eccellente deve sempre governare la sua confermazione per modo, che questa sia improntata di un continuo indirizzo verso la sua conclusione. Che cosa, di fatto, è un principio, se non un fine iniziale? E che cosa è il fine, se non un principio, che pel mezzo si è attuato? Del che è chiaro, che il principio, mentre genera il mezzo, deve nello stesso punto gravitare e tendere verso il suo fine. Similmente la confermazione, oltre all'azione esplicativa e figliativa di tutti i pensieri potenziali, che gemevano nel seno paternale dell'argomento, ha essa stessa una forte cospirazione verso la conclusione. Perciò l'artefice eccellente deve condurre per forma il suo discorso, che la varietà della confermazione prenda una cospirazione spiccata e decisa verso di quell'unità, non più potenziale, come era quella dell'argomento, ma attuata e sistematica, come è quella della conclusione. Questa è la legge immutabile, in che si governano tutte le vite, incominciando dalla vita divina, e giù discendendo sino a quella dell'atomo. Ogni vita, in tanto è vita, in quanto ha in sè la generazione, la figliazione, la tendenza, la cospirazione, la sintesi finale; dalle quali relazioni risultano i tre componenti vitali, che sono realmente consostanziali, e che danno luogo essi stessi a una vita, a una sostanza, a un sistema solo; il

quale vive e circola nell'unità e nella trinità di se stesso. Ogni cosa, di fatto, comincia dall'unità potenziale; si sviluppa quindi nella varietà; termina finalmente nell'unità sistematica, organica, vitale, la quale ha insieme dell'uno e del trino. In questo modo noi possiamo già fin d'ora ammirare la dottrina della Chiesa cattolica; la quale non considera mica l'Essere divino in astratto; ma lo considera nella sua vita, nel suo organismo, nelle sue vitali e contrarie relazioni; le quali, in quanto convergono nell'unità sistematica della vita divina, danno luogo alla vita infinita del principio di contraddizione; ossia danno luogo alla sostanza divina.

Le cose finora discorse ci chiariscono, che il concetto di vita risulta necessariamente dalla dualità dell'azione e della reazione; le quali, in grazia della tendenza della prima, e della cospirazione della seconda, confluiscono nell'armonia di se stesse. Del che è chiaro, che sebbene la vita sia il principio universalissimo, tuttavia la mente umana, che non sa vedere quel punto, in che i componenti vitali si unificano, è costretta di separare ciò, che nel fatto è inseparabile, e di esaminare così in modo analitico il principio stesso della vita. Esaminata la vita sotto il rispetto analitico, è chiaro, che questo principio universalissimo si può distinguere in tre principii; che sono quello dei *Contrari*; quello degli *Oppositi*; quello dell'*Armonia* sintetica. Il principio dei contrari risulta dall'azione e dalla reazione, le quali in realtà sono tra di loro immediatamente contrarie. Quindi si

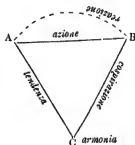
può stabilire come un assioma » che all' azione deve corrispondere eguale sempre e contraria la reazione; e che dove vi ha la reazione è dovuta sempre precedere l' azione ». Il principio degli *Oppositi* risulta dalla tendenza e dalla cospirazione; le quali in realtà non sono contrarie tra di loro; perciò che, movendo esse da punti contrari convergono però a un centro comune. Così il Padre tendendo e il Figliuolo cospirando si trovano ambedue nello Spirito Santo. Voglio dire, che il principio, in quanto tende al fine, e il mezzo in quanto si incammina esso stesso e cospira verso il fine, non sono mica contrari, ma sono solamente opposti; perciocchè mentre è diverso il punto di partenza, è tuttavia comune il centro, a cui arrivano. Intanto immenso è il valore del principio degli *Oppositi*; perciò che esso solo è causa, che i *Contrari* si possano unire in un organismo vitale, e che quindi si cessi o un panteismo, che tutto confonde, o uno scetticismo, che tutto sequestra. Finalmente il principio dell'*Armonia* risulta dalla sintesi e dal combacio, che di se stessi fanno i due contrari, per mezzo de'due opposti in un punto, che è equidistante e opposto a ciascuno di essi. Mi spiego: la maggiore e la minore, come termini contrari, non potrebbero costituire una vita sillogistica; perciò che come tali, questi termini si ripulsano: che cosa adunque è necessario? È necessario, che vi abbia un termine opposto all'una e all'altra, nel quale, quasi in centro comune, possano unirsi insieme. Questo termine opposto, nel nostro caso, è la conclusione; la quale non è la maggiore e non è la minore; ma è tut-

tavia quel punto mediano, in che la maggiore tendendo e la minore cospirando, immensamente gravitavano. Voglio dire, che l'armonia risulta sempre dall'unirsi, che fanno i due termini contrari in quel punto mediano, che tiene egualmente dell'uno e dell'altro termine. Così il Padre e il Figliuolo, in tanto possono unirsi insieme, in quanto s'incentrano nell'Amore; il quale spira e procede imparzialmente, tanto dal Padre, quanto dal Figlio. Il Padre e il Figliuolo, costituendo tra di loro due termini contrari, dovrebbero ripulsarsi, quando non vi avesse un punto di comune contatto. Del che si vede, che il termine sintetico e spirativo non è contrario a' due termini, onde esso procede; ma è opposto ai medesimi così, come ogni angolo risultante dai lati adiacenti di un triangolo equilatero è opposto a ciascuno degli angoli contrari. Intanto, qual è la conclusione, che noi dobbiamo derivare dall'analisi, che abbiamo fatto del principio vitale di contraddizione? La conclusione è, che nel mondo universale degli esseri, le cose tutte e tutte le scienze, in grazia delle relazioni, onde a vicenda si riguardano, mentre per l'una parte si debbono le une dalle altre distinguere, dall'altra debbono tutte insieme unirsi e collegarsi. Imperciocchè il principio di contraddizione vuole inesorabilmente, che una cosa non sia l'altra, e che una cosa stia unita coll'altra. Vedremo fra breve, che immenso è il vantaggio, che noi dovremo derivare da questo

supremo assioma, che ci apprende il principio vitale di contraddizione (1).

Ma a tutto comprendere l'organismo di questo sovrano principio, giova di attentamente avvertire, che le relazioni, onde esso risulta, possono essere o positive, o negative, o negativo-positive. Le relazioni del principio vitale sono positive, quando la relazione precedente non solo afferma se stessa; ma afferma anche la relazione susseguente così,

(1) A vedere in modo concreto il vitale organismo del principio di contraddizione, si osservi il seguente triangolo:



nel quale l'angolo A, oltre l'azione generativa della retta AB, mantiene anche l'azione tendente verso il punto C. Quindi l'angolo B, oltre alla reazione, che fa verso l'azione dell'angolo A, mantiene anche una cospirazione verso il punto C. Finalmente l'angolo C, in quanto spira e procede dall'azione tendente dell'angolo A e dell'azione cospirante dell'angolo B, connota la sintesi o l'armonia dei due angoli contrari, che sono l'angolo A e l'angolo B. Del che è chiaro, che mentre l'angolo A o l'angolo B sono tra di loro contrari; l'angolo C non è contrario, ma è opposto a questi due. In questo senso si deve dire, che nella vita divina il Padre e il Figliuolo sono tra di loro contrari; mentre lo Spirito Santo non è contrario, ma è opposto tanto all'uno, quanto all'altro.

che l'una e l'altra debbono far parte di una vita sola. In questo modo la relazione, che la maggiore ha verso la minore del sillogismo, è positiva; perciò che dove l'una è, e l'altra deve trovarsi (1). Del che si vede, che quando le relazioni vitali sono positive, esse danno luogo alla vita interiore delle cose; perchè nel fatto la vita interiore delle cose risulta sempre dalle cinque relazioni positive, che sono l'azione, la reazione, la tendenza, la cospirazione, la sintesi finale. L'azione e la reazione costituiscono il principio dei contrari; la tendenza e la cospirazione connotano il principio degli oppositi; la sintesi esprime il principio dell'armonia sintetica: i quali principii, in quanto si assommano insieme, danno luogo al principio vitale di contraddizione. Così a modo di esempio, la vita dell'orazione non è altro, che il risultato di tre termini consostanziali, che in grazia delle loro positive e interiori relazioni, danno luogo all'unità sistematica e intrinata dell'orazione. E qui vuolsi avvertire, che se le cinque relazioni positive sono

(1) Qui appunto dimora la legge assoluta del principio vitale; perciò che è un assioma, che nessuna cosa può sussistere in sè, senza che si riferisca verso di un'altra. Il che vuol dire, che l'azione accusa necessariamente la reazione. Solo vuolsi avvertire, che la relazione, che una cosa può avere verso dell'altra, può essere o positiva, o negativa, o negativo-positiva, come è scritto nel testo. Intanto deve tenersi come un assioma, che nessuna cosa può sussistere, se non nelle relazioni; perciò che ogni cosa, ad essere e sussistere, deve necessariamente agire, operare, riferirsi. Se l'azione o relazione è positiva, in questo caso è segno, che l'azione o relazione precedente accusa necessariamente la relazione o reazione susseguente, come parte interiore e positiva di una sola e identica vita.

infinite, esse danno luogo all'assioma teologico dell' Unità e Trinità divina; la quale, secondo che insegna la Chiesa, è sempre il risultato di cinque positive e infinite relazioni, che sono l'azione, onde il Padre genera il Figliuolo e tende allo Spirito Santo; la reazione, onde il Figliuolo figlia e reagisce verso il Padre e cospira allo Spirito Santo; finalmente la spirazione passiva, onde lo Spirito Santo procede e spira dal Padre e dal Figliuolo (1). Del che si vede chiaro, che il Padre ha due azioni; l'una generatrice del Figlio, e l'altra tendente verso lo Spirito Santo, che è il centro finale della vita divina: il Figliuolo eziandio ha due azioni; l'una figliativa verso il Padre; perciò che il Figliuolo è lo splendore e l'immagine viva e perfetta del Padre; e l'altra cospirante verso lo Spirito Santo:

(1) Il lettore non deve maravigliare, che io parli dell'unità e trinità divina con un metodo razionale. Imperciocchè il principio della vita essendo universale, non solo mi fa vedere i componenti vitali nel mondo della natura; ma deve anche farmi presentire, quali sono i componenti universalissimi di qualunque vita. Si avverta, che la mia ragione, in grazia del principio della vita può, bene sapere, che ogni cosa deve constare di principio, di mezzo, di fine; ma essa non arriverà mai a comprendere, che cosa sia in sè quella vita ignota e paradisiaca della Trinità divina. Il vedere questa Trinità divina nella sua essenza, sarà il Paradiso del beato comprensore. Ma, sebbene noi non possiamo arrivare a questa vita ignota e sovranaturale; tuttavia, in grazia del principio vitale di contraddizione, possiamo sapere, che ogni vita deve risultare dalla dualità di una generazione e di una filiazione, che in grazia di una mutua spirazione attiva confluisce in un centro comune di spirazione passiva. Perciò io porto opinione, che il dogma della Unità e Trinità divina sia uno di quei veri, che non sono nè del tutto razionali, nè del tutto sovrarazionali; ma sono veri sintetici. Il che vuol dire, che sono veri, presentiti e profetati dall'umana ragione.

lo Spirito Santo, finalmente, ha un'azione simultanea verso il Padre e verso il Figliuolo. Quando, invece, le relazioni positive sono finite, esse danno luogo all'assioma filosofico delle trinità finite e naturali; il quale assioma, come vedremo, diviene il perno primo di tutte le realtà e di tutte le scienze finite. Imperciocchè non vi ha realtà, non scienza, non arte finita, la quale non abbia il principio di sè, il mezzo di sè, il fine di sè. Ma il principio, il mezzo, il fine non potrebbero adagiarsi insieme e costituire un tutto, quando non mantenessero tra di loro delle positive relazioni, per cui il principio generasse il mezzo e tendesse al fine; il mezzo rifacesse ed esplicasse il principio, e cospirasse al fine; il fine poi incentrassero in se stesso il principio e il mezzo. Il che vuol dire, che è impossibile, che alcuna cosa finita possa mai sfuggire all'efficacia del principio vitale; la quale è tale e tanta, che tutte invade e occupa le cose, dallo più eccelse astronomio sino alle ultime molecole della materia; anzi dai più eccelsi spiriti sino al demonio più infernale. Quindi non è meraviglia, se anche gli antichi filosofi hanno veduto in tutte le cose e in tutte le scienze cemplato e quasi incarnato il grande concotto della Trinità. Solo vuolsi notare, che le trinità finite non sono, che rivorberi infinitesimali e manifestazioni inadeguate di quella Trinità sovrannaturale e misteriosa, che vive e circola nella Unità semplicissima della divina sostanza.

Le relazioni invece si dicono negative, quando la relazione precedente, mentre afferma se stessa,

nega nello stesso punto il concetto correlativo al suo. In questo modo il concetto d'immensità non può affermare se stesso, quando nello stesso punto non neghi il concetto correlativo di spazio. Del che si vede, che il concetto di spazio dice bene una relazione verso quello d'immensità; ma questa relazione è di negazione, non mica di affermazione. Che cosa in fatti è lo spazio, se non la negazione e la sottrazione dell'immensità? Infinito è il valore delle relazioni negative; perciò che in grazia di queste relazioni negative noi possiamo descrivere e spiegare la infinita gerarchia e genealogia delle cose tutte, cominciando da Dio e giù discendendo fino all'atomo materiale. La ragione di questo processo è chiara; perciò che, siccome nessuna cosa può sussistere e avere vita in sè, se non negando da sè quella vita, che le è contraddittoria; conseguita, che il concetto di una cosa, mentre nega il concetto della cosa a sè contraddittoria, in realtà genera negativamente quella data cosa fuori da so stessa. Così a modo di esempio, il concetto di eternità non può vivere nella sua vita interiore e positiva, quando non escluda e neghi dal suo concetto quello di tempo; il quale essendo negato ed escluso dalla vita interiore dell'eternità, comincia a far parto della sua vita esteriore. Che cosa di fatto è il tempo, se non una estrinseca manifestazione e un fioco riverbero della eternità? Da questa legge sovrana si origina il relativismo universalissimo delle cose tutto; le quali, per le mutue relazioni o contraddizioni esteriori, si comunicano e si apprestano la vita. Che cosa di fatto

è il Teocosmo universale, se non un sistema unico di entità, le quali in grazia di mutue e contraddittorie relazioni, mentre si distinguono le une dalle altre, tutte si intrecciano e si collegano in una vita universalissima? Che cosa è il Teocosmo universale, se non un'aritmetica indefinita di numeri, che mentre in grazia della vita interiore e positiva vivono distinti gli uni dagli altri, in virtù delle relazioni esteriori e negative, si uniscono tutti e si combinano in una sola vita aritmetica? Voglio dire, che in grazia delle relazioni negative è trovata l'origine vera e universalissima della genealogia mondiale: la quale in tanto è possibile, in quanto la vita infinitamente positiva della Divinità non può vivere nell'unità organica di se stessa, se non nega ed esclude da sè tutto ciò, che non è divino e infinito. Di fatto, se è vero, che una cosa in tanto è quello che è, in quanto nega ed esclude la cosa contraddittoria; ne viene, che la Divinità non può possedere la sua vita interiore, se non esclude e nega dal suo concetto tutto ciò, che non è la Divinità; in quella guisa stessa, che il concetto di causa, in tanto si mantiene come causa, in quanto nega ed esclude da sè il concetto di effetto. Fra breve noi dovremo fare l'applicazione di questo sovrano principio della vita esteriore delle cose; e allora dovremo convincerci, che la Divinità, mentre nella sua vita interiore è essa stessa una vita infinitamente reale e positiva, deve per negazione generare, escludere e negare da sè la vita possibile e ideale: la quale, perciò, è come l'eco, il riverbero, l'ombra, l'attestazione e manifestazione

estrinseca di essa Divinità. Del che è chiaro, che quando le relazioni negative sono applicate all'Essere infinito, esse danno luogo all'assioma teologico della vita esteriore della Divinità; la quale, come vedremo, consiste nel mondo possibile, il quale diviene ed è l'eco e il riverbero esteriore della vita stessa divina. Quando invece le cinque relazioni negative sono applicate alle cose finite, esse danno luogo all'assioma filosofico della vita esteriore delle cose. Imperciocchè quello, che in modo eminente interviene alla Divinità, la quale non può vivere in sè, senza che dica delle relazioni negative verso delle cose; interviene anche in modo misto e finito alle cose tutte; le quali non possono possedere la loro vita interiore, quando non escludano dal loro concetto ciò, che ad esse è contraddittorio. In questo modo la vita spirituale non può essere tale, quando non escluda e neghi da sè tutto, che è materiale; il che vuol dire, che la vita materiale, come quella, che è negata e sottratta dalla vita spirituale, costituisce la vita esteriore del puro spirito. Vedremo fra breve, di quanta importanza dev'essere, tanto l'assioma teologico della vita esteriore della Divinità, quanto l'assioma filosofico della vita esteriore delle cose tutte. Imperciocchè, mentre l'assioma teologico della vita esteriore della Divinità gioverà a farci conoscere il mondo eterno delle idee divine; l'assioma filosofico della vita esteriore delle cose dovrà giovare ad apprendere le relazioni, onde le cose possibili e create si riferiscono le une verso le altre, e tutte finalmente vanno a pontare nella

vita divina, che è il centro universalissimo delle cose. Vuolsi tuttavia avvertire, che immenso è il divario, che corre tra le relazioni positive e le relazioni negative, che le cose hanno le une verso le altre. Perciò che mentre le prime, come quelle, che danno luogo alla vita interiore e positiva delle cose, sono tra di loro consostanziali, e partecipano quindi della medesima vita e della medesima sostanza; le relazioni negative, come quelle che distinguono l'una sostanza dall'altra, non possono in nessun modo essere consostanziali; ma la sostanza negativamente generatrice è distinta sostanzialmente dalla sostanza negativamente generata. In questo modo, mentre nella vita interiore della Divinità, il Padre, il Figliuolo, lo Spirito Santo sono tra di loro consostanziali; e ciò in grazia delle relazioni positive, che esultano e gioiscono tra di loro; nella vita esteriore della Divinità è impossibile, che essa Divinità costituisca una sostanza sola col Cosmo ideale; e ciò perchè la relazione, che è tra la Divinità e il Cosmo ideale, è solo negativa, non positiva. Vuolsi adunque tenere per fermo, che a cessare un panteismo universale, è assolutamente necessario di distinguere bene le relazioni positive dalle negative. Imperciocchè, mentre le relazioni positive servono a fornirci la vita interiore delle cose; le relazioni negative giovano solo a farci conoscere, come e perchè le cose si riferiscono le une verso le altre. In questo modo, per le relazioni positive tu potrai conoscere la vita interiore del sole; ma siccome il sole, in tanto vive come sole,

in quanto esclude da sè il concetto di pianeta; così la relazione negativa, che il sole ha verso il pianeta, ti fa conoscere la vita esteriore di esso sole. E in quella guisa, che le relazioni positive del sole danno luogo ai tre componenti consostanziali di esso sole, che sono il generatore, il figliatore, lo spiratore solare; similmente le relazioni negative, che il sole ha verso il pianeta, danno luogo a quella vita esteriore, mercè cui il sole come generatore e il pianeta come generato, si uniscono e si guardano insieme. Del che si vede, che mentre ogni vita, in grazia delle relazioni positive, vive in sè sola e si sequestra dalle altre per modo sostanziale; in grazia delle relazioni negative essa si congiunge e si assorella colle altre vite, senza mescere o confondere la vita propria. È chiaro adunque, che le relazioni positive accennano sempre alla vita interiore di una data sostanza; mentre le relazioni negative esprimono sempre quel vincolo e quella cognazione gerarchica, che una sostanza ha verso dell'altra. E siccome la sostanza generatrice ha sempre un vero primato verso la sostanza generata, pogniamo che la generazione sia solo negativa, come è quella del sole verso il pianeta; così è chiaro, che nelle relazioni negative l'azione e la tendenza appartengono alla sostanza generatrice; mentre la reazione e la cospirazione appartengono alla sostanza generata. Il punto, in che l'azione e la tendenza della sostanza generatrice, e la reazione e la cospirazione della sostanza generata si combaciano, costituisce la sintesi e l'armonia delle due sostanze. E perchè questa cosa

si comprenda, pogniamo l'esempio delle relazioni negative, che corrono tra la domanda e la risposta. È chiaro, che la domanda ha verso la risposta la ragione di generatrice; perciò che la domanda è quella, che deve generare la risposta. È chiaro eziandio, che chi domanda tende esso stesso e gravita verso la risposta; perciò che in tanto esso domanda, in quanto desidera la risposta. Del che si vede, che l'azione e la tendenza appartengono alla domanda; ma se la domanda, in quanto è domanda, deve escludere dalla sua vita interiore la risposta, è chiaro che essa la genera in modo negativo, fuori dalla sua vita interiore; tanto che la risposta è realmente generata in modo negativo dalla domanda. Perciò, se alla domanda compete l'azione e la tendenza; alla risposta si conviene la reazione e la cospirazione. Quel punto poi, in che la domanda per mezzo della tendenza, e la risposta per mezzo della cospirazione si incontrano, costituisce quella sintesi e quel centro spirativo, in cui le due sostanze si armonizzano e si combaciano. E quello che si dice di questo esempio, si trasferisca a tutte le cose, da Dio alla materia; le quali cose tutte, in tanto si uniscono e si collegano al di fuori, in quanto l'azione domandatrice delle une e la reazione risponditrice delle altre, in grazia di una mutua cospirazione, gravitano tutte a un centro comune. Questa insomma è la teorica suprema della vita; la quale, quando è positiva, si unisce per mezzo di relazioni positive e consostanziali; quando è negativa, si unisce per mezzo di relazioni negative e non con-

sostanziali. In questa guisa l'azione domandatrice del primo sole genera in modo negativo la sterminata miriade di tutti i pianeti; i quali perciò, colla reazione risponditrice, debbono tutti reagire e figliare verso il sole primo; tanto che il sole generante e i pianeti figlianti, in grazia di una mutua collimazione, si baciano tutti in un centro comune e universalissimo. Ma queste cose saranno meglio comprese, quando si vedranno applicate nel fatto.

Rimane, che io parli di una terza specie di relazioni, che sono le negativo-positive. Una relazione dicesi negativo-positiva, quando essa afferma bensì il concetto a sè correlativo; ma lo afferma dopo d'averlo negato con una vera relazione negativa. Così a modo di esempio, la relazione che Dio ha verso le cose create, è bene positiva, perciò che Iddio afferma le cose create con un atto positivo: ma questa relazione positiva accusa antecedentemente una relazione negativa; perciò che Iddio, in tanto ha potuto affermare la cosa creata, in quanto l'ha prima esclusa e negata dalla sua vita eminente e infinita. Voglio dire, che Iddio, in tanto attua o concreta la cosa finita, in quanto la cosa finita, come finita, fu prima esclusa e negata dalla vita interiore della divinità. Perciò, quando Iddio ha detto „*fiat lux* „ è chiaro, che la luce, come cosa finita, fu prima negata e sottratta dalla divinità, che è cosa infinita. Laonde, a differenza delle due altre relazioni, io dimando questa specie di relazione negativo-positiva; perciò che l'affermazione del concetto correlativo si fonda sovra la

precedente sua negazione (1). Intanto le relazioni negativo-positive possono esse stesse avverarsi in modo infinito e in modo finito. Nel primo caso esse ci forniscono la spiegazione del domma della creazione libera; nel secondo caso esse ci spiegano l'assioma filosofico di causalità. Di fatto, quando Iddio crea, non fa altro che affermare in modo positivo quegli esseri che, come finiti e misti, avea precedentemente escluso e negato dalla sua vita interiore. Similmente l'artefice umano, quando attua e plasma i suoi tipi ideali, non fa altro che dare una vita concreta e reale a quella specie, che prima contemplava e idoleggiava nella sua mente. Del che si vede, che immenso è il vantaggio, che noi dovremo derivare dal conoscere bene, in che cosa consista il valore delle relazioni negativo-positive. Imperciocchè la cognizione di queste relazioni negativo-positive ci dovrà apprendere, in che cosa risegga quella vita delle cose, che si appella libera e accessoria. La vita acces-

(1) Perchè la cosa meglio si comprenda, il mio lettore deve avvertire, che la relazione che il concetto d'immensità ha verso quello di spazio è negativa; perciò che in tanto una cosa può dirsi immensa, in quanto nega ed esclude da sè il concetto di spazio. Ma questa relazione, appunto perchè negativa e non positiva, non accusa lo spazio creato, ma solo lo spazio possibile. Il che vuol dire, che il concetto d'immensità accusa, come suo correlativo essenziale quello di spazio possibile. Laonde, se chi è immenso, volesse concretare e attuare lo spazio; in questo caso esso prenderebbe verso lo spazio creato una nuova relazione, che noi diciamo negativo-positiva; perciò che l'affermazione e la positività dello spazio è fondata sopra la sua precedente negazione e sottrazione. Voglio dire, che si attua quello spazio, che come tale fu prima necessariamente negato e sottratto dalla vita interiore dell'immenso.

soria delle cose è quella, che non è voluta per una necessità intrinseca delle cose stesse; ma è voluta per un atto libero di una vita precedente; la quale avendo tutto ciò, che le è essenziale, con un atto libero pone la sua vita accessoria. In questa guisa il pittore, ad essere tale, basta che abbia la scienza della pittura; che se il pittore attua e incarna nell'arte la sua scienza, in questo caso pone, con un atto libero della sua volontà, la sua vita accessoria. Che cosa di fatto è la pittura, fuorchè l'arte, l'opera, la vita accessoria del pittore?

Compendiando in breve, quanto ho detto intorno alle varie specie di relazioni, osservo che nelle relazioni positive i componenti correlativi fanno parte, interiormente e positivamente integrante, della stessa vita; che nelle relazioni negative i componenti correlativi fanno parte, esteriormente e negativamente integrante, della medesima vita; che finalmente nelle relazioni negativo-positive i componenti correlativi non fanno parte, nè interiormente nè esteriormente integrante ed essenziale, della medesima vita; ma fanno parte della medesima vita, solo in modo libero e accessorio. Mi spiego: nella vita interiore divina il Padre, il Figliuolo, lo Spirito Santo sono i componenti positivamente essenziali alla vita interiore della Divinità. In quella vece, nella vita esteriore della Divinità, il Cosmo possibile e ideale, è bensì richiesto in modo necessario alla vita divina; ma solo in modo esteriore e negativo. Finalmente, nella vita accessoria della Divinità, la relazione che la Divinità ha verso il mondo creato, non fa parte, nè interior-

mente, nè negativamente a lei essenziale; ma solo ne fa parte negativamente e positivamente accessoria. Imperciocchè, mentre la Divinità non potea non negare da sè il mondo possibile e ideale, che è l'ombra essenziale di se stessa; era poi libera di dare o non dare una vita concreta a questo mondo possibile. Premesse tutte queste cose, che erano essenziali a sapersi, debbo ora dimostrare, che il principio vitale di contraddizione è quella legge universalissima, che incarnandosi prima e attuandosi in Dio in modo infinito ed eminente, si deriva quindi, per la stessa sua propria e intrinseca virtù, e si travasa negli esseri tutti e in tutte le cose. Il che vuol dire, che le cose tutte, da Dio a Lucifero, vivono e muovono per la virtù infinita del principio di contraddizione; il quale perciò è destinato a fornire una nuova, stabile e armonica base a tutta l'enciclopedia: la quale, in tanto potrà costituire un tutto armonico e vitale, in quanto, in grazia del principio della vita, saprà vedere la genesi della vita interiore, della vita esteriore, della vita accessoria delle cose. Il che vuol dire, che mentre il principio di contraddizione mi fornisce la ragione intrinseca di questi tre assiomi universalissimi, che sono la vita *interiore* (divina), la vita *esteriore* (possibile), la vita *accessoria* (creata) delle cose, mi fornisce nello stesso punto la spiegazione scientifica di tutti i problemi, tanto razionali quanto sovrarazionali tanto fisici quanto astronomici, tanto politici quanto sociali.



CAPITOLO SECONDO

Si applica il principio di contraddizione alla vita interiore e positiva dell' Essere: si accennano i componenti vitali dell' Essere: si discorre della trinità e unità dell' Essere: si parla della bellezza e musica infinita, che è nella vita positiva dell' Essere.

Anzi tutto debbo avvertire il mio lettore, che il principio vitale, costituendo esso la legge suprema dell' Essere universalissimo, in tanto è superiore al mondo divino, al mondo possibile, al mondo creato, in quanto questi tre mondi sono essi il risultato dell' energia infinita, che è in esso principio. Del che si vede, che il principio vitale non è meglio il mondo divino, il mondo possibile o il mondo creato; ma è quella virtù infinita, dalla quale dovranno emanare in modo gerarchico e graduato tutti quei mondi, che danno luogo al Teocosmo. Perciò in quella guisa, che l' intreccio gerarchico di tutte le entità dà luogo all' unità

teocosmica; così il dinamismo e l'energia infinita del principio stesso vitale deve dare luogo all'unità sistematica della scienza; la quale, procedendo dall'assioma primo, che è quello della vita, deve quindi derivare tutti gli altri assiomi, che non sono altro, che infinite ripetizioni dello stesso principio, nei vari mondi dell' Essere universalissimo. E siccome l'energia vitale del sovrano principio è infinitamente gerarchica, così esso deve prima di tutto fornirci la spiegazione della vita interiore, propria, positiva dell' Essere; (1) quindi deve fornirci la spiegazione della vita esteriore, negativa, non propria dell'Essere; finalmente deve fornirci la spiegazione della vita accessoria e contingente dell'Essere. In questo modo noi dovremo convincerci, che la virtù del principio vitale è realmente infinita, universale, enciclopedica; e che essa attinge tutte le cose, da Dio alla materia. Intanto è bene, che anzi tutto assistiamo alla formazione della Teogonia, ossia assistiamo alla formazione della vita positiva e interiore dell'Essere.

(1) *Vita divina est per se vitae vivificatrix et effectrix.... Et largitur primum quidem per se vitae esse vitam* » S. Dion. passim. — Il principio vitale è bene intrinseco e connaturato all'Essere stesso, di cui è l'anima e la legge necessaria; ma il principio, in quanto è il fattore dell'Essere, si distingue dall'Essere stesso, che ne è il necessario risultato. In somma, Iddio ha in sé la legge necessaria del suo Essere. E siccome l'Essere deve anzi tutto avere la sua vita vera, positiva, interiore, propria; e quindi, in ragione del principio vitale, deve avere la sua vita negativa, esteriore, non propria, ombratile; e finalmente può avere la sua vita accessoria e contingente; così è bene, che vediamo l'energia infinita del principio vitale nella plasmazione dell'Essere nelle tre sue principali categorie, che sono l'Essere positivo; l'Essere negativo e possibile o il non Essere; e finalmente l'Essere contingente e creato.

A comprendere, come si conviene, la formazione della Teogonia o della vita positiva dell' Essere, vuolsi, anzi tutto, premettere, che la entità parziale di un essere non è altro, che quello stato speciale, in che quell'essere si determina, in virtù di una forza, che agisce e opera in quell'entità speciale. Imperciocchè, quando non vi avesse qualche principio di azione, nessuna entità potrebbe quivi capire. E siccome tutte le cose, che hanno maggiore o minore entità, sono; così, a questa legge che sostiene l'essere delle cose, nessuna cosa che è, può sfuggire. E siccome non si può in una entità qualunque supporre un'azione, un principio, una generazione in atto, senza che questa accusi una reazione, un mezzo, una figliazione, anche in atto; è chiaro, che se un essere qualunque ha avuto in sè un principio in atto, esso ha dovuto parimente avere in sè un mezzo in atto. Il che vuol dire, che nessuna cosa è, senza che abbia il principio interiore di sè e il mezzo interiore di sè. Ma quando vi ha un principio interiore di sè e un mezzo interiore di sè, nasce tosto e deriva un fine interiore di sè. Imperciocchè un principio, in tanto è tale, in quanto pel mezzo tende al fine; e un mezzo in tanto è tale, in quanto per la virtù che ha dal principio, cospira esso stesso al fine (1).

[1] Chi guarda attento, deve vedere che, come il valore astratto del principio vitale è formulato da Aristotele in questo modo: « è impossibile, che l'Essere sia il non Essere nello stesso tempo » similmente il valore universale dello stesso principio si può esprimere in questa forma « ogni entità deve distinguersi da un'altra entità e unirsi insieme, senza confondersi e separarsi da quella ». Ma

Del che si vede, che qualunque cosa, in tanto può sussistere in atto, in quanto ha un principio interiore di sè, un mezzo interiore di sè, un fine interiore di sè. Il che vuol dire, che ogni entità, in tanto può essere entità, in quanto così comanda imperiosamente il principio vitale di contraddizione; il quale, perciò, è esso solo quella forza, quell'energia, quello spirito, che invade e occupa tutte le cose.

Nè vale, che la cosa sia divina o possibile o creata; perciò che, in tanto qualunque cosa possiede l'entità, in quanto in essa si verifica un principio attuale di azione, un mezzo attuale di azione, un fine attuale di azione. Laonde, in quella guisa, che tutti i corpi, sieno essi solidi, sieno liquidi, sieno aeriformi, soggiacciono tutti alla legge universale di gravità; e ciò perchè tutti i corpi sono più o meno gravi; per simile guisa, a chi mi chiedesse per quale ragione, tanto le cose divine, quanto le possibili e le create, debbono obbedire alla legge universale del principio di contraddizione, io dovrei rispondere, ciò essere necessario in modo assoluto, perchè tutte le cose,

come si potrebbe ottenere l'unione insieme e la distinzione, tanto nella vita interiore, quanto nella vita esteriore delle cose, se non corressero tra le cose delle relazioni o delle azioni di una cosa verso dell'altra? E queste relazioni, come abbiamo veduto, sono appunto l'azione, la reazione, la tendenza, la cospirazione, la sintesi o l'armonia finale. Intanto l'insieme di queste relazioni deve ottenere, che da un lato si cessi il panteismo, che confonde e immedesima le cose; e dall'altro si eviti lo scetticismo, che separa e sequestra le cose.

sieno esse divine, sieno possibili, sieno create, hanno maggiore o minore essere. E ogni essere, appunto perchè è, deve avere il principio attuale di sè, il mezzo attuale di sè, il fine attuale di sè. Del che deriva un corollario bellissimo, ed è che il principio vitale di contraddizione, appunto perchè è la legge universalissima, comprende e abbraccia sotto da sè tanto l'Essere infinito, quanto tutte le entità finite; perciò che tanto il primo, quanto le seconde hanno dell'essere. E siccome la virtù del principio è infinita, enciclopedica, universalissima, e tutto attinge il mondo concreto e l'aritmetica indefinita dell'Essere; così e il mondo divino e il mondo possibile e il mondo creato debbono procedere ed emanare da questo principio così, come l'effetto procede ed emana dalla causa (1).

Intanto, volendo noi descrivere quella legge universalissima, che modera e governa l'aritmetica concreta dell'Essere, è d'uopo, che consideriamo

(1) Vuolsi avvertire, che in Dio principio e soggetto, forza vitale ed Essere, attività motrice e divinità sono infinitamente paralleli; così che si convertono l'uno nell'altro. In questo senso i teologi dicono, che Iddio è legge a se stesso, ed è come il regolo di Policleto; il che vuol dire, che è insieme la misura e il misurato. In una parola è mia mente di apprendere, che il principio di contraddizione si applica in modo eminente e infinito nella divinità; nella quale sola, quasi in propria sede, trova il suo infinito e vero domicilio. Voglio dire in altri termini, che la vita positiva dell'Essere è lo stesso principio di contraddizione, infinitamente attuato. E siccome è impossibile, che il principio di contraddizione si attui infinitamente, senza che dia luogo, nello stesso punto, alla vita positiva dell'Essere, alla vita negativa dell'Essere, o alla vita accessoria e creata dell'Essere, ne viene, che chi dice il principio di contraddizione, dice nello stesso punto il mare infinito dell'Essere, da Dio a Lucifero.

il principio di contraddizione, come una forza ed energia infinita, che esplicando se stesso, in modo infinitamente positivo, per la distesa infinita dell' Essere, attua anzi tutto e plasma l' altissima Teogonia. Abbiamo veduto, che la vita positiva delle cose risulta da tre componenti, che sono il principio, il mezzo, il fine interiore di quella data cosa. Ma perchè il principio, il mezzo, il fine interiore di quella data cosa, possano sortire il loro intento, è necessario che combinino se stessi con quelle operazioni, che sono proprie a ciascuno di essi. Il che vuol dire, che nell'aritmetica positiva dell' Essere, il principio di contraddizione deve combinare se stesso per modo, che anzi tutto moltiplichi se stesso, per tutti gli infiniti numeri dell'Essere; che quindi aggiunga e ripeta se stesso, per tutti gli infiniti numeri dell'Essere; che finalmente sintetizzi e armonizzi se stesso, per tutti gli infiniti numeri dell'Essere. Imperciocchè, se è vero, che la vita positiva delle cose è un' armonia, un sistema, un tutto, che risulta da un principio interiore di sè, da un mezzo interiore di sè, da un fine interiore di sè; se è vero eziandio, che il principio di contraddizione deve anzi tutto avverarsi in modo positivo nella vita vera e positiva dell'Essere; ne viene, che l'Essere deve per necessità avere un primo, che come talo non è generato nè moltiplicato da altro Essere; (1) ma è esso stesso il generatore e il moltiplicatore di sè, per

(1) Secondo Filone e tutti i filosofi antichi questo primo è senza principio (*αγενετος*).

tutta la infinita scala dell'Essere. E perchè questa cosa più facilmente si comprenda, fingiamo che l'Essere concreto sia un'aritmetica infinita di numeri. In questo caso è chiaro, che la varietà indefinita di questi numeri deve pontare nell'uno, che come tale non ha altro numero che lo generi, ma è esso stesso il generatore universalissimo di tutta la varietà numerica. Il che vuol dire, che nella scala positiva dell'Essere deve esserci quel primo, che è esso il movente e il generatore, non il mosso e il generato; perciò che quando fosse esso il mosso e il generato, dovrebbe avere davanti da sè, chi lo movesse e lo generasse. Del che è chiaro, che la virtù infinita del principio vitale, appunto perchè è principio vitale, richiede un primo, che non essendo esso generato da un altro numero, generi esso e moltiplichi se stesso, per tutta la scala indefinita dell'Essere. Laonde l'Essere, come principio infinito di sè, deve da una parte possedere l'azione generativa, onde genera il mezzo infinito di sè, e dall'altra deve tendere e gravitare verso il fine infinito di se stesso (1). Imperciocchè, siccome la virtù infinita del principio di contraddizione si esercita dalla generazione infinita, per la figliazione infinita, nella spirazione infinita; così è d'uopo, che l'Essere

(1) Si ricordi il lettore, che il principio possiede due azioni; l'una generativa del mezzo, l'altra tendente al fine. Si ricordi eziandio, che il mezzo possiede esso stesso due azioni; l'una filiativa verso il principio, l'altra cospirante verso il fine. Tale, secondo che abbiamo veduto, è la combinazione voluta dal principio vitale.

possegga e compia in se stesso queste tre infinite combinazioni. In questo modo la generazione infinita non è altro, che un dinamismo infinito di esseri generatori, che si moltiplicano e si generano l'un l'altro per una scala infinita; tanto che i generi supremi generino i meno supremi, e i primi generino i secondi, i secondi i terzi, i terzi i quarti, e così via via; finchè tutta sia consumata la virtù infinita dell'azione generativa. Che cosa di fatto è la generazione del Padre nella vita divina, se non una gerarchia infinita di esseri generatori, onde vien fuori e spira quella paternità divina, che è la fonte più superna e il cielo più alto di tutte le cose. Questo primo cielo delle cose è ciò, che S. Dionigi appella con acconcio vocabolo *principium divinitatis*; il quale principio, come germe infinito e universalissimo dell'Essere contiene in potenza tutti i generi, tutte le specie, tutti gli individui, che nell'universo Teocosmo si diffondono e si moltiplicano. E siccome la serie indefinita delle generazioni, in tanto si distingue, in quanto la mente umana non può d'un tratto comprendere quella infinita virtù generativa, che è nell'Essere; così è chiaro, che noi non moltiplichiamo punto i generatori divini; ma diciamo, che nell'Essere l'azione generativa deve essere infinita; perciò che essa deve attivarsi, moltiplicarsi, diffondersi e discendere per tutti i gradi dell'Essere, in modo positivamente infinito. Di fatto, se è vero, che il principio di contraddizione richiede, che la vita cominci mai sempre dall'azione, dalla generazione, dalla moltiplicazione, ne viene, che que-

st'azione, questa generazione, questa moltiplicazione deve anzi tutto operarsi per tutti i gradi infiniti dell'Essere. Il che vuol dire, che il principio vitale di contraddizione deve anzi tutto combinare se stesso nella vita interiore e positiva dell'Essere. Perciò esso deve moltiplicare se stesso per tutti i gradi dell'Essere, tanto che esso possegga in sè un'azione generativa, positivamente infinita.

Ma è impossibile di concepire una virtù generativa infinita, senza che questa accusi una virtù figliativa parimenti infinita: perciò che l'azione infinita di generare non solo vuole, che dalle viscere del generante esca ed emani il generato, ma di più richiede, che il generato figli, clarifichi ed echeggi la virtù stessa generatrice. Quando alla virtù generatrice infinita non rispondesse la virtù figliatrice, similmente infinita, mancherebbe il secondo stadio della vita; e il figlio, che quinci fosse generato, non sarebbe vivo, ma morto. Del che è chiaro, che il vocabolo figliare presso di noi connota la reazione, che il figliuolo fa verso l'azione generatrice del padre; ossia connota quell'azione, che è propria del figliuolo; il quale, se pure è vivo, deve reagire verso del padre, non mica generando, ma figliando; non mica deducendo, ma inducendo; non mica domandando, ma rispondendo. In questo senso nelle sacre Scritture il Figliuolo divino è nominato la luce, lo splendore, la chiarezza, la risposta, l'obbedienza del Padre; perciò che, in quella guisa che il meriggio ripete ed echeggia tutti gli splendori, che erano potenzialmente acchiusi nell'aurora; similmente il

Figlio divino, colla sua reazione figliatrice e riverberatrice, mette in luce le bellezze infinite, che, quasi perle nascose, si contenevano nel seno amoroso del Padre (1).

In questo modo, mentre l'azione generativa del principio vitale mi spiega il principio e la genesi infinita dell'Essere; la reazione figliativa mi spiega il mezzo infinito e la palingenesia infinita dell'Essere. Imperciocchè, siccome la vita risulta essenzialmente dal principio e dal mezzo interiore di sè; così torna assolutamente necessario, che all'azione interiore e attuale del principio corrisponda la reazione interiore e attuale del mezzo. E siccome il principio vitale deve, anzi tutto,

(1) Che cosa di fatto è il figliuolo, se non la ripetizione del padre? Ma il figliuolo, ad essere tale, non deve solo ripetere in modo esangue e morto l'immagine del padre; ma deve echeggiarla, dichiararla, esplicarla. Voglio dire, che il mezzo non è il principio; ma è il principio, in quanto è esplicito e dedotto. Perciò, chi bene considera, il figliuolo nella vita divina non è solo un termine passivo della generazione paterna; ma è esso stesso un termine attivissimo; in quanto ripete ed echeggia tutte le domande e tutte le bellezze paternali. Chi ha di fatto che non vegga, che il mezzo non è solo un termine generato dal principio; ma è esso stesso un termine attivissimo; in quanto che il principio per il mezzo attinge il fine. Con ciò intendo di dire, che l'azione del figliuolo è contraria a quella del padre; così che, se il padre, appunto perchè padre, deve generare; il figliuolo, in quanto è figliuolo, deve figliare, ossia deve ripetere, rifare, echeggiare l'azione generatrice del padre. Questa, parlando filosoficamente, è la vera significazione del vocabolo *figliare*; il quale connota un'azione contraria a quella di generare; ossia connota l'azione, non propria del padre che è quella di generare; ma propria del figliuolo, che è quella di figliare, ossia di ripetere e rifare l'azione paterna. Un figliuolo, che non reagisce all'azione generatrice, diviene un aborto.

combinarsi per tutti i gradi della vita interiore dell'Essere; perciò è mestieri, che nell' Essere si concreti una virtù infinita generativa, e quindi una virtù infinita filiativa.

Ma la vita, come abbiamo veduto, risulta non solo dal principio e dal mezzo; ma risulta dal principio, che genera il mezzo e tende al fine; e dal mezzo, che reagisce verso il principio e cospira al fine. Del che si vede, che la pugna contraddittoria è bensì necessaria alla vita; perciò che senza della contraddizione del generante e del generato sarebbe impossibile l'organismo vitale: ma perchè questa pugna divenga legittima e partorisca la vita, è mestieri che i *Contrari*, in grazia di una mutua e mediata cospirazione, depongano in un centro comune. Che cosa, di fatto, è la vita, se non l'armonia dei *Contrari* che, in grazia di una mutua cospirazione, convengono in un centro comune? In questo modo la vita del sillogismo non è altro, che l'armonia della maggiore e della minore che, in grazia della tendenza della prima e della cospirazione della seconda, si baciano e si sposano in un centro di comune spirazione. E quello che si dice del sillogismo, si mantenga di tutte le cose, da Dio alla materia; le quali, in tanto costituiscono quella speciale entità in che vivono, in quanto in esse si determina e si suggella il principio vitale di contraddizione. E perchè questa cosa meglio si comprenda, gioverà che io rappresenti la vita sotto il concetto di principio, di mezzo, e di fine. Imperciocchè la ragione di principio, di mezzo, di fine deve avverarsi in modo universa-

lissimo, tanto nell' Essere infinito, quanto negli esseri finiti. Intanto, a conoscere come il principio, il mezzo, il fine concorrano alla formazione della vita, noi dobbiamo considerare le relazioni, che il principio e il mezzo hanno verso il fine. Ora è certo, che il principio, appunto perchè principio, gravita e tende esso stesso verso il suo fine: perciò che, in tanto una cosa è principio, in quanto ama e desidera il suo fine. Che cosa, di fatti, è il principio, se non il fine iniziale e implicito? Ma siccome il principio non può arrivare il suo fine, se non per il mezzo, così è chiaro, che esso deve avere anzitutto una relazione immediata verso il mezzo. Del che si vede, che il principio ha due relazioni; l'una immediata verso il mezzo, l'altra mediata verso il fine. Finalmente il mezzo, come quello, che è lo stromento onde si giova il principio, deve avere esso stesso due relazioni; l'una immediata verso il principio, onde emana; l'altra mediata verso il fine, a cui cospira insieme col principio. Ma, quando vi hanno due contraddizioni, che per l'una parte immediatamente si ripulsano, e per l'altra mediatamente si uniscono, deve per necessità nascere e spirare quell'unione vitale; mercè di cui mentre dall'un canto i termini immediatamente contrari non si confondono insieme; dall'altro, in grazia della mutua cospirazione, debbono unirsi in un termine sintetico, che non è più nè l'uno, nè l'altro; ma è la sintesi e l'armonia di ambedue (1). Questa è la legge assoluta

1) Nella vita interiore, le relazioni, costituendo una parte interiormente e positivamente necessaria, le une delle altre, è chiaro, che

della vita, la quale mentre per l'una parte vieta imperiosamente la confusione dei termini contrari, per l'altra comanda inesorabilmente l'unione di questi termini in un termine sintetico. In questo modo, nella vita sillogistica, mentre la maggiore, come tale, non può mescersi e confondersi colla minore, che è un termine del tutto contrario; essa tuttavia si unisce colla minore nella conclusione: perciò che la maggiore e la minore, in grazia di una mutua cospirazione, debbono per necessità spirare un termine sintetico, che non è più nè maggiore, nè minore; ma è l'armonia dell'uno e dell'altro (1).

Che cosa, adunque, è l'armonia, il fine, la sintesi vitale delle cose? Essa è il contatto e lo spozializio, che fanno tra di loro due contraddizioni immediate, col mezzo di due contraddizioni mediate. Laonde, se è vero, che nell'Essere si concreta un'azione generatrice infinita e una reazione figliatrice infinita, torna assolutamente necessario, che quindi conseguiti e proceda un'azione spiratrice infinita. Imperciocchè, in quella guisa che il principio vitale, mercè del mezzo vitale, tende al fine

sebbene esse siano tra di loro distinte, sono tuttavia tra di loro eguali e consostanziali. In questo modo il padre e il figlio, nella vita divina, sebbene sieno tra di loro totalmente distinti, sono tra di loro eguali e consostanziali.

(1) Dico per *necessità*; perciò che, quando due cose contrarie si affermano mediatamente, debbono affermare simultaneamente una terza cosa sintetica. Perciò che i contrari, smarrendo ciascuno una parte di sè, debbono mercè degli oppositi costituire un terzo, che non è più nè l'uno nè l'altro.

vitale; in quella guisa ancora, che il mezzo vitale, mercè del principio vitale, cospira verso il fine vitale; così l'azione infinitamente generatrice e la reazione infinitamente figliatrice debbono, in grazia di una mutua cospirazione, spirare e mettere fuori l'azione infinitamente spiratrice (1). Ma quale è la differenza, che corre tra la genera-

(1) Nessuna cosa può essere principio attuale di sè, senza che accusi un mezzo attuale di sè. Similmente, un principio attuale di sè non può accusare un mezzo attuale di sè, senza che quinci spiri e proceda un fine attuale di sè. O bisogna riconoscere questa legge assoluta, o bisogna dichiararsi scettico rigoroso. E siccome ogni cosa che è, è in atto; perciò ogni essere deve avere un principio, un mezzo, un fine attuale e interiore di sè. E siccome questa legge è universalissima, perciò deve prima applicarsi in modo positivo: e siccome la sua applicazione in modo positivo mi dà la Teogonia; perciò io mantengo, che il principio di contraddizione è esso stesso, che mi spiega il concetto altissimo della Teogonia. Voglio dire, che il principio di contraddizione vive nella divinità, come in suo naturale domicilio; così che la divinità non è altro, che il principio stesso di contraddizione, vivente nella sua vita infinita. Ne si creda, che questa maniera di spiegare la vita della divinità e delle cose, sia nuova nella cristiana filosofia. Vedremo fra breve, che la nostra dottrina si fonda in quella de' SS. Padri e di tutti i teologi, i quali mantengono, che la vita divina vive realmente nella opposizione delle interiori e personali relazioni. E qui voglio osservare, che il concetto della teogonia, ossia della generazione, della filiazione e spirazione divina, è antichissimo e che è pieno del più puro cristianesimo. Quando non si ammettesse il principio vitale, seguirebbe che la divinità fosse un'entità morta, sterile, panteistica, disorganica; il che ripugna assolutamente: perciò che la divinità dev'essere un'entità realissima, vivissima, operosissima. Ma i filosofi, con buona loro venia, non seppero finora, scientificamente parlando, considerare la divinità nella sua vita interiore. La nostra dottrina dovrà per questa parte rinnovare la dottrina comune, sposandola e armonizzandola colla teologia cattolica, la quale ha sempre considerato la Divinità, come una vita, che vive da sè, per sè, in sè: *ab Ipso, per Ipsum, in Ipso sunt omnia*.

zione, la figliazione, e la spirazione? La differenza, che corre tra questi tre componenti vitali, è quella stessa, che passa tra il principio, tra il mezzo, tra il fine. Laonde, in quella guisa, che il principio connota la prima azione e il cielo più alto della vita; in quella guisa, che il mezzo esprime il principio stesso esplicito e dedotto in tutta la sua potenzialità: in quella guisa, che il fine esprime l'unione sintetica del principio e del mezzo; similmente la generazione vuole tenersi, come la fonte suprema e la motrice prima di tutte le relazioni; tanto che essa non abbia altra origine, onde possa derivare. La figliazione invece vuole tenersi come l'azione seconda della vita; ed essa deve ripetere ed echeggiare tutte le potenzialità del principio con una reazione attivissima e sovrannamente gerarchica. La spirazione finalmente vuolsi tenere, come il polo finale della vita, di cui è come il succo e il paradiso. E per adombrare in modo sensato questi tre componenti vitali, ed effigiarne la mutua corrispondenza, si osservi l'organismo, che si ammira in una ben condotta orazione. Nella vita dell'orazione, la tesi esprime la generazione; perciò che essa sola, mentre non è generata, genera tutti i pensieri discensivi dell'orazione. Ma la tesi, come è chiaro, è bene tutta l'orazione, ma solo in potenza e in germe. Perciò è mestieri, che i pensieri da essa generati non si giacciano morti e passivi; ma si rinnovino essi stessi, si dichiarino, si sviluppino, e ascendano così verso la tesi con una reazione figliatrice. Perciò mentre la tesi adombra l'unità potenziale

dell'orazione, l'antitesi o la confermazione ne effigia la varietà; la quale varietà è bene la stessa unità; ma esplicata e dedotta così, che tutti i pensieri potenziali si fanno in essa pensieri splendidi e dichiarati. Ma siccome l'unità potenziale, come principio dell'orazione, tendeva essa stessa al fine dell'orazione; e siccome per altra parte la varietà dell'orazione, come mezzo dell'orazione, cospirava essa stessa al fine dell'orazione; così è dovuto intervenire, che l'unità potenziale (tesi) mercè della varietà oratoria (antitesi), siasi travasata in una unità, non più potenziale ed embrionica, ma viva e sistematica; la quale unità è appunto il fine, la spirazione, la sintesi armonica dell'unità potenziale e della varietà. Del che è chiaro, che la generazione esprime il principio o l'unità potenziale delle cose: che la figliazione esprime il mezzo o la varietà delle cose: che la spirazione passiva esprime il fine o l'unità, non più potenziale, ma sintetica delle cose. E siccome quello, che si dice di una entità speciale, si deve intendere di tutte le cose; così è chiaro, che il principio di contraddizione, mentre si applica in modo positivo per gli infiniti gradi dell'Essere, deve plasmarmi la vita interiore di sè per modo, che essa circoli da una generazione infinita, per una figliazione infinita, in una spirazione infinita di se stessa. Che cosa è dunque la Divinità, se non quella unità infinita e potenziale di sè, la quale passando per la varietà infinita di sè, ritorna all'unità viva e organica di se stessa? Che cosa è la Divinità, se non la infinita attuazione e in-

carnazione del principio vitale di contraddizione, il quale richiede in modo assoluto, che la vita positiva dell' Essere s'intrini nel principio di sè, nel mezzo di sè, nel fine di sè? Che cosa è la Divinità, se non l' Unità infinita nella Trinità infinita di se stessa? Del che è chiaro, che Iddio, in quanto è l' unità viva dell' Essere infinito, è esso solo la vita, la realtà, la bontà, la bellezza infinita; che è esso solo il tutto e l' eminenza di tutte le cose; che è esso solo il libro primo e supremo, in che si debbono vedere e studiare tutte le entità finite; le quali, in tanto possono sussistere ed essere, in quanto sussiste ed è la realtà infinita (1).

Intanto le cose dette ci dichiarano, che in Dio, come in proprio domicilio, stanza e dimora la virtù infinita del principio di contraddizione; di modo che Iddio non è solo il Soggetto e l' Essere infinito, ma è esso stesso il principio infinito ed

(1) *Si quidem principium est rerum, a quo tum ipsum esse, quana omnia quae quomodocumque sunt, omne principium, omnis finis, omnis vita, omnis immortalitas, omnis sapientia, omnis ordo, omnis congruentia, omnis potentia, omnis custodia, omne firmamentum, omnis permansio, omnis intelligentia, omnis ratio, omnis sensus, omnis habitus, omnis status, omnis motus, omnis uisio, omnis complexus, omnis amicitia, omnis discrepantia, omnis distinctio, omnis definitio, et caetera quaecumque casendo sunt entia, uniuersa insignit... Etenim non hoc quidem est, et illud non est; nec aliquo modo est, aliquo vero non est; sed potius omnia est, ut omnium auctor, et in se omnia principia, omnes omnium rerum terminationes continens et anticipans... Quapropter omnia de ipso et simul dicuntur, nihilque est omnium. — Diony. De deo. Nom. c. v. et alibi passim. — Osservo, che Iddio solo è l'Essere; tutti gli altri enti sono piuttosto negazioni dell'Essere. Questa verità sarà dichiarata a suo luogo. Quindi Iddio ha potuto dire di sè: *ego sum, qui sum*.*

enciclopedico. Del che si dimostra vera quella dottrina, onde io manteneva, che nell'Essere vuolsi accuratamente distinguere il soggetto dalla legge, che informa e invade questo soggetto. La legge, che informa e invade l'Essere, è il principio vitale, il quale è quella forza, quell'anima, quell'energia infinita, la quale esplicandosi e discentrandosi in modo positivo per i gradi infiniti dell'Essere, deve fornire la vita all' Essere infinito. Perciò la Teogonia non è altro, che la manifestazione infinita del principio vitale di contraddizione, il quale dimora e riposa in Dio, come in un soggetto a sè eguale e infinitamente parallelo. Il che vuol dire, che in Dio soggetto e principio, Essere e legge si identificano e si convertono; tanto che noi dobbiamo riconoscere, che se per una parte Dio è l'entità infinita, onde in modo negativo derivano tutte le entità finite, esso è nello stesso tempo il principio e la legge infinita, onde derivano tutti i principii e tutte le leggi finite; le quali in fondo non sono, che indefinite ripetizioni dello stesso principio infinito di contraddizione. Sotto questo rispetto il principio di contraddizione è realmente universalissimo ed enciclopedico; perciò che esso è idoneo a spiegarci la vita interiore e divina dell' Essere; quindi è atto a spiegarci, come la vita interiore e divina dell' Essere passi alla sua vita esteriore o non divina. La vita divina, come abbiamo notato, deve, in grazia del principio vitale, intrinarsi in una generazione infinita, in una figliazione infinita, in una spirazione infinita di sè. Il che vuol dire, che nella

vita divina si debbono compiere in modo infinito l'azione, la reazione, la tendenza, la cospirazione e la sintesi finale; le quali cinque relazioni danno luogo al principio di contraddizione. Di fatto nella vita divina, come insegnano gli stessi teologi, il Padre genera il Figliuolo e tende allo Spirito Santo. Il Figliuolo poi figlia al Padre e cospira esso stesso verso lo Spirito Santo, come a centro di comune amore. Lo Spirito Santo, finalmente, spira in se stesso la tendenza del Padre e la cospirazione del Figliuolo; tanto che lo Spirito Santo è realmente il combacio e la sintesi amorosa del Padre e del Figliuolo; in quella guisa stessa, che il fine è la sintesi, in che il principio e il mezzo armonicamente si trovano. Del che si vede, che la Divinità è anzi tutto un'Unità potenziale; la quale, essendo infinita, contiene in sè un numero infinito di bellezze potenziali; quindi la divinità è una Dualità sovranamente gerarchica, che ripete ed echeggia tutta l'unità paternale; e siccome questa dualità è infinita, deve comprendere un oceano infinito di bellezze esplicite e dichiarate. Finalmente la divinità è una Sintesi dell'unità e della varietà; perciò che l'unità potenziale del Padre e la dualità esplicita del Figliuolo si combaciano armonicamente nello Spirito Santo; il quale rappresenta nel mondo divino l'armonia infinita dell'Essere. E siccome la generazione è l'azione prima della vita; così si vede, che il Padre, in quanto ha del negativo, nega ed esclude da sè ogni altro principio; in quanto poi ha del positivo, è esso stesso la fonte prima di

ogni essere e di ogni generazione. Similmente il Figliuolo, in quanto ha del negativo, nega ed esclude da sè l'attiva generazione; in quanto ha del positivo, accusa e afferma una vera reazione e figliazione. Finalmente lo Spirito Santo, in quanto ha del negativo, esclude dal suo concetto la ragione di generazione e di figliazione; e in quanto ha del positivo, afferma e accusa una vera processione e spirazione.

E qui vuolsi avvertire, che la generazione, la figliazione e la spirazione passiva, in grazia delle vicendevoli relazioni, onde amorosamente si avvicendano, danno luogo alla vita, al sistema, al mondo divino. Che cosa adunque si deve intendere sotto il nome di vita divina? La vita divina è la somma, il risultato, l'unione di tutti gli'esseri divini; i quali, essendo passati da una generazione infinita, per una figliazione infinita, in una spirazione infinita, vanno a costituire un tutto, un sistema, una musica, un'armonia, una *sostanza*, un'aritmetica, un mondo, insomma, infinitamente e sovraneamente gerarchico. La differenza, che è tra i componenti vitali e la vita stessa è quella, che è tra le parti e il tutto; di guisa che la vita o l'unità sistematica della divinità abbraccia di un tratto il generatore, il figliatore, lo spiratore, senza che sia più l'uno che l'altro. E in quella guisa, che il presente non è il tempo, ma il principio del tempo; che il passato non è il tempo, ma il mezzo del tempo; che il futuro non è il tempo, ma il fine del tempo; così che il presente, il passato, il futuro, armonizzati insieme, danno luogo

alla vita vera e sistematica del tempo; similmente il generatore non è la divinità, ma è l'unità potenziale, in che si acciudono in modo embrionico tutte le gemme divine; il figliatore non è la divinità, ma è la dualità o varietà, in che le gemme divine si mostrano in modo chiaro e appariscente; lo spiratore non è la divinità, ma è la unità, non più potenziale, ma sintetica, in che le bellezze divine hanno insieme dell'uno e del vario, dell'implicito e dell'esplicito, del principio e del mezzo. Di fatto, l'unità sintetica dello Spirito Santo ha realmente dell'uno; perciò che in esso il Padre e il Figliuolo costituiscono un termine solo; ed ha anche del vario, perciò che quest'unità è il risultato della tendenza del Padre e della cospirazione del Figliuolo. Conchiudo adunque e dico, che il principio di contraddizione, mentre si applica in modo positivo alla vita concreta dell'Essere, deve esso solo fornire la vita dell'Ente infinito: il quale, in tanto può unirsi e armonizzarsi in una vita, in un sistema, in una somma, in un mondo, in un tutto divino, in quanto ebbe in sè l'energia di un'azione infinitamente positiva; di una reazione infinitamente positiva; di una tendenza infinitamente positiva; di una cospirazione infinitamente positiva; di una sintesi infinitamente positiva. Il passaggio o meglio il ritorno, che fa la Trinità divina all'Unità viva e organica di se stessa, costituisce il Sole unico e semplicissimo della *sostanza* divina; la quale è come lo stillato dell'Unità, che si è prima diffusa nella Trinità; e quindi della Trinità, la quale si è di nuovo in-

focata e incentrata nell'Unità, non più potenziale, ma viva e attuata (1). Vuolsi tuttavia notare, che sebbene questo processo nella vita infinita e divina sia estemporaneo e immanente, esso tuttavia è assolutamente richiesto dal principio vitale; il quale comanda, che la vita infinita possieda se stessa da un principio infinito estemporaneo, per un mezzo infinito estemporaneo, in un fine infinito estemporaneo. Il che vuol dire, che è assolutamente necessario, che la vita divina, poi che si è diffusa infinitamente in se stessa, ascenda di nuovo e ritorni in se stessa, dando luogo all'unità viva e sistematica di se stessa.

Non è mestieri, che io faccia conoscere l'ordine, la bellezza, la musica, la gerarchia, che gioisce ed esulta nella vita intrinita della divinità; perciò che il principio vitale imprime e suggella in essa tale un paradiso di vicendevoli e gerarchiche relazioni, che il Padre, come motore primo della vita divina, costituisce l'uno dell'aritmetica positiva dell'Essere infinito. Il Figliuolo, ceheggiando e riverberando tutte le bellezze paternali, costituisce il due dell'aritmetica positiva dell'Essere infinito.

(1) Quando i teologi dicono, che Dio è un atto purissimo, non possono con ciò escludere da Dio il concetto di vita; il quale vuole, che Dio sia da sè, per se, in se. Il vocabolo stesso di *atto* inchiude e accusa la potenza e la specie, per cui è atto. Voglio dire, che Dio non può essere Dio in atto, senza che abbia la potenza o il principio di se, e il mezzo di se. Ma, siccome nell'Essere questo processo è immanente ed estemporaneo, così si dice, che Dio è un atto purissimo. Quando si dicesse, che in Dio non vi è un processo vitale, sarebbe distrutto il concetto di Dio, la cui vita circola da sè, per se, in se. *Ab Ipso, per Ipsum, in Ipso*. Del resto, quando dicono di Dio, che è un atto purissimo, essi intendono parlare di Dio, in relazione colle cose, come meglio si vedrà andando avanti.

Lo Spirito Santo, finalmente, sintetizzando in sè tutte le bellezze discensive e ascensive della divinità, costituisce il tre di quest'aritmetica positiva dell'Essere infinito. E siccome l'uno, il due, il tre esprimono i numeri e le note infinitamente gerarchiche dell'aritmetica e della musica infinita; così è chiaro, che dal convergere unanime di tutti i numeri e di tutte le note, vuoi discensive, vuoi ascensive, vuoi spiratrici della Divinità, deve derivare quella musica infinitamente gerarchica, che è il risultato di tutte le note, che sono nella vita infinita dell'Essere divino. E perchè questa cosa meglio si comprenda, vuolsi notare, che come la vita e la *sostanza* divina risulta dall'inverarsi, che fanno tutti gli esseri divini nel centro di se stessi; similmente la musica divina deve risultare dall'incontrarsi, che fanno le tre infinite gerarchie della musica divina nella somma di se stesse. Del che è chiaro, che la gerarchia, l'ordine, il numero, la musica, il moto, l'astronomia, che in modo eminente vive ed esulta nella Divinità, vive e circola dall'unità infinita e potenziale, che passando per la dualità o varietà infinita di sè, smarrisce finalmente e depone nella sintesi ed armonia infinita di se stessa (1). E siccome queste gerarchie musicali sono sì fattamente ordinate tra di loro, che l'una non può vivere senza delle altre, e tutte si guardano e si riferiscono a vicenda, reciprocican-

(1) Chi vuol conoscere l'astronomia divina, legga quello che a questo proposito è scritto nella *Vita della scienza umana*. — Vercelli, Tipogr. De-Gaudenzi.

dosi la varietà infinita delle bellezze rispettive; così deriva, che convergendo esse a un punto e a un centro comune, debbono costituire quell'unità musicale, quel sistema musicale, quell'organismo musicale, che non è più, nè l'unità potenziale del Padre, nè la dualità svariata del Figliuolo, nè la trinità sintetica dello Spirito Santo, ma è, tutto insieme, la musica una e trina dell'Essere divino. Il che vuol dire, che il principio vitale, come quello, che è esso stesso l'Unità nella Trinità, deve ottenere, che l'Essere divino, posciachè si è infinitamente diffuso dall'Unità potenziale nella Trinità di se stesso, ritorni nell'Unità sistematica di sè, e costituisca così quella vita divina, quel sole divino, quella *sostanza* divina, quel sistema divino, che è esso solo quel punto supremo,

Da cui dipende il Cielo e tutta la Natura (1).

(1) Vorrei avvertire i teologi, che la *sostanza* divina, la somma divina, la natura divina, essendo il risultato della Trinità dei divini componenti, l'ordine reale e logico vorrebbe, che prima si trattasse della Trinità e quindi dell'Unità divina. Le persone divine, essendo le fattrici vere della *sostanza* divina, vogliono per necessità anteporsi a questa così, come la causa si antepone all'effetto.



CAPITOLO TERZO

Si applica il principio vitale alla vita esteriore o negativa dell'Essere: si discorre dell'unità metafisica di Dio: si trova l'origine del mondo possibile od ideale: si parla dei divini attributi e delle relazioni esteriori, che Dio ha verso le cose: si accenna, come il mondo possibile ed ideale è l'ombra infinita del mondo divino: dottrina di V. Gioberti e di A. Rosmini intorno ai possibili: si stabilisce l'origine del male e della sofistica.

Abbiamo finora assistito alla formazione della vita interiore dell'Essere. Il principio vitale di contraddizione, nel plasmare la vita interiore dell'Essere, è dovuto passare per tutti i gradi positivi dell'Essere, dando luogo ad una generazione, a una figliazione, a una spirazione infinitamente positiva. Il che vuol dire, che nella formazione della Teogonia il principio vitale ha esaurito o consumato tutte le sue forze positive. Del che deriva, che la Divinità è l'Essere perfettissimo,

'pienissimo, purissimo; è, insomma, tutto l'Essere, in quanto ha del positivo; al quale, perciò, nulla si può aggiungere, nulla si può levare. In questo modo nella Divinità, l'Essere e il principio vitale camminano infinitamente eguali, infinitamente paralleli, infinitamente positivi; tanto che l'Essere e il principio vitale, nella Divinità, si convertono e s'identificano. Il che vuol dire, che la vita vera, la vita eminente, la vita positiva, il principio vero, il principio eminente, il principio positivo, si concreta unicamente e si suggella nella Divinità: la quale, sotto questo rispetto, diviene ed è il libro primo, in che deve continuamente leggere e studiare chiunque ama di possedere la sapienza positiva dell'Essere e delle cose tutte. Ma appunto, perchè nella Divinità si attua e si concreta il principio enciclopedico, deriva che la Divinità, per ciò stesso, che è la vita infinita ed eminente, comincia a divenire l'origine prima e la fonte universalissima di tutte le vite, vuoi possibili, vuoi create. La qual cosa io provo con questo ragionamento. È legge assoluta del principio di contraddizione, che esso non possa plasmare la vita interiore di un essere qualunque, senza che neghi ed escluda da quella vita interiore tutto ciò, che le è contraddittorio. In questa guisa il concetto di causa non può vivere come causa, dove non escluda e non neghi da sè il concetto di non causa. E siccome il concetto di non causa esprime per indiretto e in modo mediato quello di effetto; così è chiaro, che in tanto il concetto di causa può sussistere in sè e mantenere invio-

lata la sua vita interiore, in quanto nega ed esclude da sè il concetto contrario di effetto. La ragione di questa legge universalissima sta in ciò, che una cosa qualunque, in tanto è quello che è nella sua vita interiore, in quanto nega quella vita, che le è immediatamente contraria. Il che vuol dire, che il principio di contraddizione non può plasmare la vita interiore e positiva dell'Essere, dove nello stesso punto non ci lavori la sua vita esteriore e negativa. Laonde il dire, che il principio di contraddizione ci fornisce la vita interiore della Divinità, è tutt'uno, che dire, che esso esclude e nega dalla Divinità tutto ciò, che non è la Divinità. Perciò, in quella guisa che il concetto di causa non può vivere come tale, quando non escluda e neghi quello di non causa; similmente il concetto di Ente, di Realtà, di Divinità non può vivere della sua vita interiore e positiva, quando non escluda e neghi da sè il concetto di non Ente, di non Realtà, di non Divinità. E siccome il concetto di non causa per indiretto esprime quello di effetto; perciò che nel mondo reale l'effetto si oppone relativamente alla causa; similmente il dire non Ente, non Realtà, non Divinità deve essere lo stesso, che dire un terzo termine sintetico, che sia opposto in modo eguale, tanto alla Realtà infinita che è Dio, quanto alla non Realtà. Questa legge, che è voluta in modo assoluto dal principio vitale di contraddizione, fu espresso dai logici in quel non perituro assioma „ *adfirmatio unius est negatio alterius* „. Ed è appunto in questo assioma, che trova la sua ragione

il principio di contraddizione; il quale, perciò, richiede in modo assoluto la pugna della vita interiore e della vita esteriore delle cose. Voglio dire, che il principio di contraddizione non può in nessun modo plasmare la vita interiore di non essere qualunque, senza che nello stesso punto neghi ed escluda da quel dato essere tutto ciò, che gli è contraddittorio (1).

Quando non avesse luogo questa legge bellissima del principio di contraddizione, le cose si dovrebbero confondere in modo panteistico; di guisa che invece di quell'armonia e di quel relativismo, onde son belle le cose tutte, da Dio alla materia, noi dovremo avere un caos e una confusione orribile. In quella vece, il principio vitale, in grazia della sua virtù positiva, plasma anzi tutto e crea la vita interiore delle cose; e quindi, in grazia della sua virtù negativa, esclude e sottrae dalla vita interiore tutto ciò, che le è con-

(1) Questa legge vitale del principio di contraddizione è espressa dai logici in questo modo « che ogni cosa, ad essere ciò che è, deve constare di genere prossimo e di differenza specifica ». Ora che cosa è il genere prossimo, se non la vita interiore della cosa? E che cosa è la differenza specifica, se non la vita esteriore della medesima? Il che vuol dire, che è impossibile una vita interiore senza una corrispondente vita esteriore; la quale è quindi generata in modo negativo dalla stessa vita interiore. Qui posa la ragione del relativismo universale delle cose; le quali, in tanto possono essere quello che sono, in quanto escludono e negano da sè quello che non sono. In questa legge si fonda esso stesso il valore astratto del principio di contraddizione; perciò che, in tanto io dico, che è impossibile che il padre sia il non padre; perchè, nel mondo reale, il padre tiene una relazione vera verso il figlio.

trario (1). Come di fatto potrebbe vivere il concetto di eterno, quando non escludesse e negasse da sè il concetto di tempo? O come potrebbe vivere il concetto d'immenso, quando non negasse ed escludesse da sè quello di spazio? È chiaro adunque, che le cose tutte debbono avere una vita e una generazione positiva e negativa. E perchè questa cosa meglio si comprenda, vuolsi notare, che la sostanza divina, come quella, che è la vita eminente e perfettissima, non solo deve vivere in sè; ma dev'essere la motrice universalissima delle cose tutte. Laonde si può tenere come un assioma, che tutte le cose finite debbono vivere e muovere per la influenza della *sostanza* divina; la quale, quando ha ottenuto la sua vita teogonica, deve tosto dare origine alla vita cosmogonica. Ma la difficoltà consiste appunto nello spiegare il valore di questa influenza; perciò che, se io dico, che la *sostanza* divina dice una relazione positiva verso le cose finite, in questo caso io confondo panteisticamente le cose finite colla *sostanza* infinita. Se invece io dico, che le cose finite non dicono relazione alcuna verso la *sostanza* infinita, in questo caso si rompe la catena gerarchica del Teocosmo, e non trovo e non posso trovare la ragione prima e sufficiente delle entità finite. Pertanto a cessaro questi due

(1) È negativa la virtù del principio di contraddizione, quando, nell'affermare, che esso fa un termine relativo, nega nello stesso punto il termine contrario. In questo modo, la relazione che il concetto di eternità ha verso quello di tempo, è negativa; perciò che in tanto una cosa può dirsi eterna, in quanto si nega dalla sua vita interiore il concetto di tempo.

estremi sofisticici, che diedero origine a due errori diametralmente opposti, che sono il panteismo e l'ateismo, non soccorre altro mezzo, che quello che ci viene offerto in modo assoluto dal principio vitale di contraddizione. Questo principio comanda in modo inesorabile, che una cosa qualunque, anzi tutto, viva di una vita interiore e propria; e ciò in grazia di un principio attuale di sè, di un mezzo attuale di sè, di un fine attuale di sè. Ma qui vuolsi avvertire, che quando i componenti interiori di una data *sostanza*, dalla trinità in che si sono diffusi, ritornano all'unità sistematica, essi danno luogo a ciò, che io appello unità metafisica di quella data *sostanza*. Ma che cosa è l'unità metafisica di un dato essere, se non quella virtù, che è inerente all'essere stesso, per cui ad essere esso quello che è, deve escludere e negare da sè tutte le altre *sostanze*; tanto che nessuna altra *sostanza* possa invadere il suo regno e il suo domicilio interiore. Il dogma dell'Unità metafisica di Dio, rogato dal magistero della Chiesa e conosciuto dalla semplice ragione, non si può intendere altrimenti, senza commettere una sperticata contraddizione. Di fatto, se noi dicessimo che la *sostanza* divina è metafisicamente una al di dentro, in che modo potremmo noi concepire la Trinità degli interiori componenti? È bene il vero, che la Trinità divina, nella sua vita interiore, è anche un'Unità; ma quest'Unità, come è chiaro, non è semplice, ma è risultante dai tre componenti interiori; non è metafisica, ma è sistematica e organica. Pereiò, quando i teologi e i filosofi parlano

di Unità metafisica e numerica, intendono di dire, che Dio è metafisicamente uno, non già in ordine alla sua vita interiore; ma meglio in ordine alle cose, che sono fuori di sè. Intendono cioè di dire, che Iddio si distingue e si differenzia da tutte le altre cose, verso cui si riferisce. Del che è chiaro, che l'Unità metafisica, di che parlano per lo più i teologi e i filosofi, senza forse averla mai bene intesa, nasce e vien fuori dal ritorno, che fa la Trinità divina alla sua perfetta Unità; perciò che la Trinità divina, incentrandosi in sè, deve per ciò stesso, escludere da sè tutte le altre sostanze, che non sono la Divinità. Voglio dire, che la *sostanza* divina, in tanto può possedere la sua unità metafisica, in quanto esclude da sè tutte le altre sostanze, ed escludendole da sè le genera negativamente fuori da sè. Laonde si vede, come in grazia del principio vitale di contraddizione, in Dio e nelle cose tutte si debbono distinguere due sorta di generazioni o di relazioni; delle quali l'una è positiva, l'altra è negativa. È positiva la relazione o generazione, quando i due termini contrari sono i componenti interiori della stessa *sostanza*. In questo modo nella vita interiore di Dio, il Padre mantiene una generazione o relazione positiva verso il Figliuolo. In quella vece, la generazione o relazione dicesi negativa, quando una cosa, che è completa e perfetta nella sua vita interiore, e si è quindi chiusa nella sua unità sistematica, a voler vivere della sua unità semplicissima e metafisica, deve escludere e negare da sè la vita, che le è contraddittoria. Voglio

dire, che una *sostanza* qualunque, quando ha ottenuto la sua unità organica, e per mezzo di questa ha compiuta la sua vita interiore, a voler vivere della sua unità semplicissima e metafisica, deve differenziarsi e distinguersi sostanzialmente da tutte le vite e sostanze contraddittorie. Del che è chiaro, che in tanto un soggetto qualunque può mantenere se stesso e la sua unità metafisica, in quanto si differenzia e si distingue sostanzialmente da quel soggetto, che gli è contraddittorio. E siccome questa distinzione è una vera generazione negativa, perciò vuolsi tenere come un assioma, che le cose tutte, da Dio alla materia, in virtù del principio vitale, debbono avere delle relazioni positive e delle relazioni negative (1).

Le relazioni positive ci spiegano in modo bellissimo la vita interiore delle cose tutte; e quando queste sono applicate all' Essere infinito, danno luogo al concetto altissimo della Teogonia. Le relazioni negative, in quella vece, giovano a spie-

(1) Per fornire un esempio concreto di questa cosa, si avverta alla relazione, che la maggiore ha verso la minore, nella vita del sillogismo. È chiaro, che la maggiore genera positivamente la minore; perciò che la minore è una cosa sola e consostanziale colla maggiore. In quella vece la relazione, che il concetto di eterno ha verso il concetto di tempo, non è positiva, ma negativa. Perciocchè tanto è lunge, che il concetto di tempo sia una cosa sola con quello di eterno; che anzi il concetto di eterno, a voler vivere come tale, deve escludere da sè il concetto di tempo. Intanto è chiaro, che il concetto di tempo è generato, non mica positivamente, ma negativamente, dal concetto stesso di eterno. Imperciocchè, in tanto il concetto di tempo può sussistere, in quanto il concetto di eternità lo ha escluso e sottratto da se stesso.

garci, come e perchè le cose tutte, da Dio alla materia, debbono costituire un sistema esteriore di sostanze, che collegandosi le une colle altre e reciprocandosi i numeri e le bellezze rispettivi, danno luogo all'Universo teocosmico. Io credo, che i filosofi non hanno sufficientemente meditato alla necessità assoluta delle relazioni negative; necessità, che è tuttavia voluta in modo assiomatico dal principio vitale. Quando il lettore avrà ben compreso, che cosa significa la relazione o la generazione negativa, allora dovrà apprendere nel modo più facile, come le cose tutte sono bene unite e collegate tra di loro, in grazia di una mutua corrispondenza e di un mutuo relativismo esteriore; ma che è impossibile, che le cose si confondano e si mescolino in modo panteistico. Voglio dire che, mentre le relazioni positive rendono impossibile un panteismo interiore, le relazioni negative, che hanno luogo da una sostanza all'altra, cessano ogni pericolo di un panteismo esteriore e universale.

È qui giova di avvertire, che la relazione negativa di che ora parliamo, può essere di perfezione o di difetto. Dicesi relazione negativa di perfezione, quando una cosa che è bastante a sè, nega di avere una relazione positiva verso le altre cose. Dicesi, invece, relazione negativa di difetto quella di una cosa, che non essendo bastante a sè, dice di necessità una relazione negativa verso di un'altra cosa, senza della quale non potrebbe sussistere. Ciò posto è facile di vedere, che in grazia del principio di contraddizione la *Sostanza*

divina non può possedere pienamente se stessa, senza che dica delle relazioni negative di perfezione verso le cose finite. Di fatto la Divinità, secondo che abbiamo provato, è la vita infinita, eminente, perfettissima, alla quale nulla si può aggiungere, nulla si può levare. Il che vuol dire, che la Divinità, ad esser tale, ha dovuto incentrare, positivare ed unificare in se sola tutti gli infiniti gradi, tutti gli infiniti numeri, tutti gli infiniti modi dell'Essere. Ma se tale è la Divinità, è chiaro che essa non può tenere delle relazioni positive verso le cose finite. Perciò che, quando potesse tenervi delle relazioni positive, le cose finite dovrebbero dirsi necessarie alla Divinità, e parti positive dell'Essere; e in questo caso la Divinità sarebbe nello stesso punto e non sarebbe la Divinità. Ma perchè la Divinità non può avere delle relazioni positive verso le cose finite, non dovrà forse avere verso le stesse delle relazioni negative? Anzi io dico, che la Divinità, appunto perchè non ha delle relazioni positive verso le cose finite, deve averne delle negative; in quanto cioè, a vivere essa stessa, deve negarle, sottrarle, escluderle dal suo concetto. Del che si scorge, che la relazione negativa, che la Divinità ha verso le cose finite, si origina dalla stessa perfezione infinita di essa Divinità; la quale essendo in sè compitissima, anzi essendo essa tutto l'Essere in modo positivamente infinito, deve di necessità escludere dal suo concetto tutto ciò, che non è l'Essere infinito; ossia deve di necessità avere delle relazioni non mica positive, ma negative verso tutto ciò, che non è la Divinità.

Intanto, se la Divinità, appunto perchè è la Divinità, deve di necessità escludere dal suo concetto tutto ciò che essa non è; è chiaro che il panteismo diviene assolutamente impossibile; e che quindi il confondere e l'immedesimare l'Essere infinito colle cose finite è tale un'assurdità, come chi volesse mettere insieme e rendere consostanziali due termini che vicendevolmente si escludono. Vuolsi adunque tenere come un assioma, che l'Ente, appunto perchè è l'Ente, non può avere delle relazioni positive verso le cose finite. Essendo esso tutto l'Essere, essendo la infinita positività dell'Essere, non vi ha cosa, verso cui possa dire delle relazioni positive; perciò che tutte le cose, in quanto hanno del positivo, esso tutte le abbraccia, tutte le comprende, tutte le unisce, tutte le pone, tutte le copula in modo infinito in se stesso. Ma la stessa ragione, che impedisce, che l'Ente tenga delle relazioni positive verso le cose, richiede in modo assoluto, che esso dica verso le medesime delle relazioni negative; tanto che l'Ente non può rimanere l'Ente, senza che escluda e neghi da sè il non Ente. Perciò l'Ente è come un sole infinito che, mentre nell'unità di sè infoca e comprende una luce infinita, deve mandare al di fuori una infinità di raggi o di relazioni negative, le quali connotano ed esprimono non mica ciò che esso è, ma quello che esso non è.

Ma che cosa è la relazione negativa, che la Divinità ha verso le cose finite, se non la generazione negativa del non Ente, della non realtà, della non Divinità, che ha luogo fuori dalla vita

interiore di essa Divinità? Imperciocchè, mentre l'Ente afferma di sè che è l'Ente, genera in modo negativo il non Ente, in quanto lo afferma negativamente fuori da sè. Del che è chiaro, che all'azione o generazione negativa dell'Ente deve rispondere la reazione o figliazione negativa del non Ente; tanto che i due termini contraddittorii, costitutivi della vita esteriore e negativa della Divinità, sono l'Ente o la realtà infinita dall'uno canto, e il non Ente o la non realtà infinita dall'altro. Il che vuol dire, che il non Ente o quello che è lo stesso, la non realtà costituisce essa il termine negativo, e quasi dissi, l'ombra e l'immagine analogica dell'Ente e della realtà infinita. Rimane intanto che vediamo, che cosa si deve intendere sotto il nome di non Ente e di non realtà. È chiaro anzi tutto, che il concetto astratto di non Ente esprime, per indiretto, quel termine, che è negativamente contrario all'Ente e alla Divinità. Ma in quella guisa, che il concetto astratto di *non causa* mantiene due relazioni, l'una immediata verso la *causa*, e l'altra mediata verso l'*effetto*; similmente il concetto astratto di non Ente deve avere due relazioni negative, l'una immediata verso l'Ente o la Divinità; e l'altra mediata verso un terzo termine non più astratto, ma reale; il quale connoti ed esprima ciò, che è realmente generato in modo negativo dalla *Sostanza* divina. Voglio dire, che in quella guisa che il concetto astratto di non padre esprime per indiretto quello di figlio; il quale concetto è opposto, tanto a quello di padre, quanto a quello di non padre; similmente il con-

cetto astratto di non Ente o di non realtà deve per indiretto connotare un terzo termine, che sia egualmente opposto, tanto all'Ente, quanto al non Ente. La ragione di questo processo sta in ciò, che la relazione astratta, esprimendo sempre un concetto per mezzo di un altro, ne viene, che dove vi ha una relazione astratta, quivi deve esservi un termine reale, che è per indiretto contenuto nella relazione astratta. In questo modo, quando altri dice « è impossibile, che la causa sia la non causa » con questo giudizio astratto intende di significare « che è impossibile, che la causa sia l'effetto ». Imperciocchè che cosa è la non causa, se non l'effetto? Per simile modo il concetto astratto di non realtà, deve connotare un terzo termine, che sia opposto, tanto a quello di realtà divina, quanto a quello di non realtà divina; il quale termine è appunto la possibilità infinita delle cose. Perciò il dire possibilità e il dire non realtà, è in fondo una cosa sola; in quel modo, che il dire figlio e il dire non padre è tutt'uno. Che cosa di fatto è la possibilità infinita, se non il contrapposto vero della potenza e della realtà infinita? Voglio dire, che la possibilità infinita è realmente la sintesi e l'equazione della realtà infinita e della non realtà infinita; e mentre non è nè l'una nè l'altra, tiene nello stesso tempo dell'una e dell'altra. Di fatto ciò che è possibile, per l'una parte ha dell'Ente, e per l'altra ha del non Ente: voglio dire, che ha dell'Ente, in quanto è oggetto del pensiero divino; ed ha del non Ente, in quanto non è concreto e non sussiste. È chiaro adunque, che i due termini contrari di realtà di-

vina e di non realtà divina spirano il terzo termine sintetico, che è quello di possibilità, la quale tanto si allontana dalla realtà, quanto dalla non realtà. Non mancarono filosofi, che si avvisarono, che all'Ente si contrapponesse il nulla; ma che cosa è il nulla, parlando metafisicamente, se non l'impossibile? O forse che il nulla può avere delle relazioni verso l'Ente o verso qualunque altra cosa? In quella vece, se è vero che l'Ente non può vivere come tale, se non generando in modo negativo ciò, che non è l'Ente, noi diciamo, che il non Ente altro non può essere, che la infinita possibilità delle cose finite. Imperciocchè la realtà infinita, meno la realtà infinita, mi deve dare la possibilità infinita delle cose finite. E a meglio persuaderci di questo vero, vuolsi osservare, che chi dice Ente, dice la pienezza dell'Essere, il tutto dell'Essere, la forza e la potenza assolutamente infinita. Ma come mai l'Ente può rimanere una forza e una potenza infinita, quando a lui non si contrappone una possibilità infinita, in che si eserciti? O forse che può concepirsi una potenza e un'attività infinita, quando manchi un soggetto, che in sè la riceva? Del che si vede, che potenza e possibilità, Ente e possibile, sono due termini negativamente correlativi; i quali non possono stare l'uno senza dell'altro; tanto che se vi ha un Potente e un Essente infinito, è mestieri che vi corrisponda una possibilità e una passività infinita. E per dichiarare questa cosa con qualche esempio, si ponga mente, che il pensiero divino non può affermare di sè, che è eterno, se non negando da sè il non

eterno. Ma che cosa è il non eterno, se non il tempo, non mica concreto, ma possibile? Per simile modo, il pensiero divino non può affermare di sè, che è immenso, se non negando da sè il non immenso; ma che cosa è il non immenso, se non lo spazio, non mica concreto, ma possibile? E quello che si dice di questi due attributi divini, si trasferisca all'infinità di tutte le altre divine prerogative, e si dovrà tosto riconoscere, che l'affermazione, che il divino pensiero fa di ciò, che la Divinità è nella sua vita interiore, accusa la possibilità di tutto ciò che essa non è, non mica nella sua vita interiore, ma nella sua vita esteriore. Voglio dire, che se Iddio, in tanto può affermare il sè, in quanto nega il non sè; ne viene di assoluta necessità, che come vi ha un termine infinitamente positivo della sua affermazione, deve anche esservi un termine infinitamente negativo della sua negazione; il quale termine perciò deve opporsi alla Divinità così, come la cosa negata si oppone alla cosa affermata. Ma che cosa, di grazia, si oppone alla realtà infinita, se non la negazione della realtà infinita? E che cosa è mai la negazione della realtà infinita, se non la possibilità infinita delle cose? La quale appunto si dice la possibilità infinita, perchè manca e difetta di realtà infinita. Conchiudo adunque e dico, che se è vero, che la Divinità è essa l'Essere e la potenza infinita; ne viene che deve in modo negativo generare fuori da sè la possibilità infinita delle cose; la quale possibilità infinita delle cose costituisce la sua vita esteriore; ed è come l'eco, il riverbero e l'ombra negativa di essa Divinità.

Ma è bene di dichiarare meglio il concetto di possibilità; il quale concetto, come abbiamo veduto, costituisce quel termine sintetico, che dall'un lato si oppone a quello di realtà infinita, e dall'altro a quello di non realtà infinita. Che cosa adunque vogliamo intendere sotto il nome di possibilità infinita delle cose? Anzi tutto debbo avvertire, che la possibilità, da un lato dice una relazione negativa di difetto verso la realtà divina, da cui come da principio si origina negativamente. Che cosa di fatto è la possibilità, se non la mancanza della realtà e della concretezza divina? Dall'altro lato la possibilità dice una relazione negativa di perfezione verso la non realtà; perciò che la possibilità, in ordine alla non realtà, è una vera perfezione. Ciò posto, se altri mi chiedesse, che cosa è la possibilità, io dovrei rispondere, che la possibilità delle cose, se si confronta colla Divinità, non è altro che la negazione e la sottrazione infinita della realtà infinita; se invece si confronta colla non realtà, essa è la capacità di ricevere la realtà. Perciò la possibilità, come quella che da un lato rappresenta la realtà infinita, di cui è l'ombra negativa, e dall'altro la non realtà, di cui diviene l'immagine eternale, si può giustamente definire » il tipo rappresentativo delle cose ». Il che vuol dire, che la possibilità è una vera entità *sui generis*; la quale, mentre dall'un canto manca della sussistenza concreta, dall'altro esprime tutto ciò, che può sussistere fuori dalla Divinità. Il perchè la divinità, prima ancora che avesse concretate e attuate le cose finite, dovea

vederle come possibili fuori da sè; e questa possibilità delle cose finite costituiva ciò, che noi diciamo la vita esteriore della Divinità; la quale vita esteriore, essendo l'eco negativa della vita interiore, parla e dice al di fuori ciò, che la Divinità è al di dentro.

Sotto questo rispetto, le cose finite e possibili si possono a buon diritto appellare le figlie eterne della Divinità. Ma questa figliolanza è negativa, non positiva; perciò che la generazione positiva fu consumata ed esaurita nel dare la vita al Figliuolo divino. Del che deriva, che in quella guisa, che le relazioni positive della vita interiore della Divinità, impedivano in essa un panteismo interiore, e ottenevano che il Padre e il Figliuolo e lo Spirito Santo vivessero tra di loro personalmente distinti e inconfusi; similmente le relazioni negative, che la Divinità ha verso la possibilità delle cose, debbono impedire un panteismo esteriore, e quindi debbono ottenere, che per l'una parte la Divinità si differenzii in modo assoluto dalla possibilità delle cose, e che per l'altra questi due termini rimangano tra di loro esteriormente uniti e collegati; di guisa che si mostri vera la sentenza di Paolo, che dice *" ab Ipso, per Ipsum, in Ipso sunt omnia "*.

Le cose dette ci apprendono in modo rigoroso, che la dualità della vita interiore ed esteriore della Divinità è richiesta in modo assoluto dal principio di contraddizione; il quale non può esercitare se stesso in modo positivo, senza che origini in modo negativo la vita esteriore delle cose. Sotto questo

rispetto si può dire, che la possibilità infinita delle cose è la Divinità non interiore, ma esteriore; non positiva, ma negativa; non nella sua semplicissima unità, ma nella sua infinita varietà. Di fatto, siccome l'Ente e il non Ente sono tra di loro due termini contraddittorii, deve assolutamente intervenire, che tutto quello che è nell'Ente in modo positivo e infinito, trovisi nel non Ente in modo infinitamente contrario. Laonde, se l'Ente è l'unità semplicissima dell' Essere, il non Ente o il possibile deve esserne la varietà infinita. Se l'Ente è l'eternità, è l'immensità, è la semplicità, è l'immutabilità; il non Ente deve essere il tempo possibile, lo spazio possibile, il composto possibile, il moto possibile (1). Imperciocchè, in tanto l'Ente può vivere come eterno, in quanto nega da sè la possibilità del tempo; in tanto può vivere come immenso, in quanto nega da sè la possibilità dello spazio; in tanto può vivere come immutabile, in quanto nega da sè la possibilità del mutabile. E siccome i termini negativamente contrari debbono, in quanto sono correlativi, reciprocarsi in modo di analogia e di similitudine le loro proprietà contrarie, perciò deve succedere, che il non Ente, mentre è la negazione infinita dell'Ente, no sia anche l'immagine e la similitudine. E la cosa è appunto in questo modo; perciò che, mentre il tempo, in quanto è il termine contrario all'eternità,

(1) A suo tempo sarà dichiarata meglio la vita dei possibili; e allora si vedrà, che essi spirano e procedono dall'Ente e dal non Ente, di cui sono la sintesi e l'armonia.

ne è la sua negazione; in quanto è correlativo alla medesima, ne è l'ombra e la similitudine. Che cosa di fatto è il tempo, se non l'immagine negativa e la similitudine dell'eternità (1)? Similmente lo spazio, in quanto è il termine contrario all'immensità, ne è la sua negazione; in quanto poi è correlativo alla medesima, ne è l'immagine e la similitudine negativa: perciò che lo spazio ridice e ripete, a più riprese, l'immensità divina. Lo stesso vuol dirsi della varietà, la quale, in quanto si oppone alla unità semplicissima di Dio, ne è la sua negazione; ma in quanto ne è il termine correlativo, effigia a più riprese e ripete in modo infinitamente vario quello, che è l'unità stessa di Dio. Vuolsi dunque tenere per fermo, che la realtà divina, in grazia del principio di contraddizione, deve sfasciarsi, quasi dissolversi, e rompersi in una vita esteriore; la quale non è altro, che la possibilità infinita delle cose; la quale possibilità, mentre è la negazione infinita della realtà divina, ne è nello stesso tempo l'immagine e la similitudine, perfettamente analogica. E siccome l'Unità divina risulta da un'aritmetica infinita di esseri divini, incentrati e unificati in una somma divina; così essa non può a meno, che non avere al di fuori una infinità di relazioni negative, le quali ombreggino estrinsecamente

1. A parlare rigorosamente, si dovrebbe dire, che i termini contrari o meglio contraddittorii sono l'Ente e il non Ente; l'eterno e il non eterno; l'immenso e il non immenso; i quali per una mutua cospirazione danno luogo a un termine sintetico, che è appunto il possibile, il tempo, lo spazio; i quali ultimi termini sono realmente la sintesi dei primi termini contrari o meglio contraddittorii.

mente e in una varietà infinita l'Unità stessa della somma divina. In questo modo il tempo ombreggia l'eternità, lo spazio ombreggia l'immensità, il finito ombreggia l'infinità, il vario ombreggia l'unità, il moto ombreggia l'immutabilità, il composto ombreggia la semplicità. Imperocchè, in tanto Dio può dirsi eterno, immenso, immutabile, uno, semplice; in quanto nega dal suo concetto la possibilità del tempo, dello spazio, del moto, del vario, del composto. E siccome quello, che si trova in modo eminente nella Divinità, per la ragione dei contrari deve trovarsi in modo analogico nei possibili, ne viene che le sostanze possibili sono esse stesse eterne, necessarie, apodittiche, obbiettive. La differenza tuttavia, che è tra la *sostanza* divina e le sostanze possibili, differenza infinita, sta in ciò, che la prima possiede queste doti in modo assoluto, positivo, interiore, concreto; dove le sostanze possibili posseggono queste doti, solo in modo relativo, esteriore, ombratile, negativo. Interviene, cioè, alle sostanze possibili ciò, che succede all'ombra in ordine al suo corpo; e in quella guisa, che quanto il corpo si distende, e tanto l'ombra si distende; similmente quanto vi ha di positivo e di infinito nella *sostanza* divina, tanto vi ha di negativo e di finito nelle sostanze possibili. In questo modo l'Unità purissima della *sostanza* divina, riscontrandosi colla varietà infinita delle sostanze possibili, dà luogo a quella diade contraddittoria, che è il cosmo divino e il cosmo possibile; i quali, in quanto armonizzano tra di loro in una comune spirazione negativa, danno luogo a ciò, che io appello la on-

tologia pura. Quest' ontologia (divino-possibile) si dice pura, perchè in essa non ha luogo alcuna mischianza delle cose create; ed essa si presuppone a queste così, come i fattori di una cosa si presuppongono alla cosa fatta. L'ontologia pura, come, è chiaro, è assoluta, apodittica, eterna, necessaria; e quindi per nulla dipende dall'atto creativo. Basterebbe quest'avvertenza per annullare in radice la teorica giobertiana; la quale non sa bearsi nella contemplazione purissima, tanto delle relazioni positive, quanto delle relazioni negative della Divinità. Vincenzo Gioberti, annientando il mondo possibile, ha tolto di mezzo quel legame, che deve congiungere il mondo creato col mondo divino. Ma tra breve dovremo apprendere meglio la lacuna grandissima della teorica giobertiana.

Intanto non vuolsi credere, che la infinita varietà delle relazioni negative, che sono in Dio, possa menomamente nuocere alla sua semplicissima unità. Imperciocchè la molteplicità di queste relazioni negative risulta appunto dalla perfettissima e infinita sua unità; la quale, ad essere quello che è, deve negare tutto quello che non è. Esiccome al di dentro la *sostanza* divina è una forza infinitamente multipla ed è anzi tutto l'Essere; ne viene, che deve mandare al di fuori una infinità di relazioni negative; quasi centro infinito, che non può vivere come centro infinito, senza che mandi al di fuori una possibilità infinita di raggi. Voglio dire, che siccome la divinità, al di dentro, è la pienezza dell'Essere, e sotto questo rispetto è un multiplo infinito; così al di fuori, ossia in quanto è il non

Ente, deve disfarsi in una infinità di sostanze, non mica concrete, ma possibili. E queste sostanze possibili sono come altrettante emanazioni negative, o altrettante ombre e similitudini dell'Entità stessa suprema; quasi Sole infinito, che non può vivere nella sua vita interiore, senza che si circonda e si aureoli di un'infinità di raggi, che sono come l'espressione estrinseca di tutte le perfezioni reali, che vivono eminentemente nel disco solare. Sotto questo rispetto, mentre da un canto si cessa un panteismo positivo, che vorrebbe confondere le cose finite colla Divinità, dall'altro è anche dimostrato, come le cose tutte dicono una vera relazione verso la Divinità, dalla quale, quasi da centro supremo, negativamente esse emanano e derivano. In questo senso cantava l'Alighieri:

*Ciò che non more e ciò che può morire
Non è se non splendor di quell' Idea,
Che partorisce, amando, il nostro Sire;
Chè quella viva Luce, che sì mea
Dal suo lucente, che non si disuna
Da Lui, nè dall' Amor, che in lor s'intrea,
Per sua bontà il suo raggiar aduna,
Quasi specchiato in nuove sussistenze,
Eternalmente rimanendosi una.
Quindi discende all' ultime potenze
Giù d'atto in atto tanto divenendo,
Che più non fa, che brevi contingenze. (1)*

(1) *Parad. c. XIII.*

Ma ad apprendere sempre meglio, che la Divinità, prima dell'atto creativo, godeva di una vita esteriore, distinta affatto dalla sua vita interiore, io voglio ricorrere alla dottrina volgare intorno agli attributi divini. È cosa ammessa da tutti, che la Divinità, astraendo anche dall'atto creativo, è eterna, immensa, una, semplicissima, immutabile, e così via via, sino all'infinito. In questo senso i teologi insegnano, che la Divinità è come un Sole, che quantunque in sè sia uno, tuttavia in ragione della sua eminenza infinitamente multipla, assume un'infinità di attributi, che sono come l'aureola infinita della sua Unità semplicissima. Ciò posto, io domando: questi attributi, onde si fa bella la sostanza divina, fanno essi parte della vita interiore o della vita esteriore di Dio? Chiunque consideri, anche per poco, che la vita interiore della Divinità non può avere altre relazioni interiori, che quelle delle tre divine persone; chiunque consideri, che in Dio tutto deve essere unità, fuori delle personali relazioni, come porta anche l'assioma teologico, deve facilmente ammettere, che questa infinità di attributi, in tanto si afferma in Dio, in quanto Iddio, anche prima della creazione, avea una infinità di relazioni negative verso le cose. Voglio dire, che gli attributi divini non provengono mica in Dio dalle sue relazioni interiori; le quali, come abbiamo veduto, sono unicamente costituite dalla generazione, dalla figliazione e dalla spirazione attiva e passiva; ma provengono in Dio dalle relazioni negative, che esso ha sempre dovuto avere verso le cose. Di fatto, ciascuno deve vedere,

che in tanto si dice, che Dio è eterno, in quanto esso esclude da sè l'idea di tempo; la quale idea di tempo, appunto perchè è negata dalla vita interiore della Divinità, diviene possibile nella sua vita esteriore. Similmente, in tanto si dice, che Iddio è immenso, in quanto esso nega ed esclude da sè l'idea dello spazio; il quale appunto, perchè è negato dalla vita interiore della Divinità, diviene possibile nella sua vita esteriore (1). E quello, che si dice di questi due attributi divini, si trasferisca all'unità, alla semplicità, alla immutabilità e a tutti gli altri attributi, che non dipendono dall'atto creativo. Perciò che è un fatto, che tutti questi attributi, che sono infiniti di numero, non possono provenire in Dio dalle sue relazioni interiori; poichè in questo caso essi dovrebbero moltiplicare l'Unità semplicissima di Dio. Rimane adunque, che questi attributi divini provengano in Dio dalle relazioni esteriori e negative, che esso ha sempre dovuto avere verso le cose. E siccome vi ha in Dio una infinità di attributi, che sono indipendenti affatto dalla creazione; perciò vuolsi inferire, che in Dio, prima

(1) Noti il lettore, che le idee di tempo, di spazio, di moto, di varietà sono sempre il risultato di un'affermazione dell'intelletto divino; il quale non può affermare di sè che è eterno, senza che neghi ed escluda da sè tutto ciò, che non è eterno; ossia, senza che neghi ed escluda da sè l'idea del tempo; la quale idea del tempo spira appunto e procede dai concetti contrari di eterno e di non eterno. Del che è chiaro, che i possibili sono sempre la sintesi e l'armonia della realtà divina da un lato, e della non realtà divina dall'altro. Il possibile, di fatto, da un lato ha del reale, in quanto è oggetto del pensiero divino; e dall'altro ha del non reale, in quanto non esiste in modo concreto.

ancora dell'atto creativo, vi erano queste relazioni negative verso le cose. Il che vuol dire, che Iddio, indipendentemente dall'atto creativo, ha dovuto godere di una vita esteriore; la quale era costituita dalla moltitudine infinita delle relazioni, non mica positive ma negative, che esso teneva verso le cose possibili. In questo senso Iddio, prima ancora dell'atto creativo, era eterno, uno, immenso, semplicissimo, immutabile, infinito; i quali attributi tuttavia, in tanto si possono predicare di Dio, in quanto accusano le relazioni negative, che Dio ha dovuto avere verso il tempo, verso lo spazio, verso il vario, verso il composto, verso il mutabile, verso il finito. Quando non si ammettesse questa dualità ontologica dell'Ente e del non Ente, oltre che noi dovremmo avere un Dio egoistico, misantropo, morto affatto al di fuori; non potremmo anche trovare una ragione sufficiente di quegli attributi, che non solo i teologi, ma i filosofi tutti hanno riconosciuto nella Divinità, indipendentemente dall'atto creativo. Del che è chiaro, che qualunque ammette in Dio la infinità degli attributi divini, deve di necessità ammettere la infinità delle relazioni negative, che esso ha verso le cose. E perchè questa cosa meglio si comprenda, vuolsi notare, che gli attributi divini non dicono mica quello che Dio è, ma dicono quello che Dio non è. In questo modo, quando io dico che Dio è eterno, l'attributo eterno non mi dice mica una relazione interiore della Divinità; ossia non mi dice mica quello, che Iddio

è in se stesso, ma mi dice più presto quello che Dio non è; cioè mi dice che Dio non è il tempo (1). Nello stesso modo, quando io dico che Dio è immenso, l'attributo immenso non mi dice mica una relazione interiore della Divinità, ossia non mi dice mica quello, che la Divinità è in se stessa; ma mi dice, che Iddio non è lo spazio. Del che si vede, che gli attributi divini connotano sempre quello, che Iddio non è, non quello che Dio è. Il che vuol dire, che gli attributi divini dicono solo una relazione esteriore, non mica una relazione interiore; dicono insomma quelle qualità, che sono proprie dell'Ente, in quanto l'Ente si riferisce in modo negativo al di fuori (2).

(1) È certo, che le cose tutte debbono dire una relazione verso la Divinità; perciò che la Divinità è essa il centro universalissimo delle cose. Ma questa relazione può essere o positiva o negativa. Se noi diciamo, che è positiva, in questo caso le cose finite sarebbero consostanziali colla Divinità. Se invece diciamo, che è negativa, in questo caso le cose finite dipendono bensì da Dio, come da loro centro universalissimo; ma solo, in quanto sono negate e sottratte necessariamente dalla vita divina. La quale dottrina da un canto è validissima a cessare nella radice il panteismo, e dall'altro dimostra ad evidenza, che realmente tutte le cose dipendono da Dio. « *Ab Ipso, per Ipsum, in Ipso sunt omnia* ».

(2) Gli attributi divini trovano la ragione di sè nell'Unità infinitamente moltiplicata della Trinità divina. Di fatto la Divinità è bene un'Unità semplicissima; ma questa Unità è risultante dall'aritmetica infinita dell'Essere; tanto che Iddio è insieme uno e tutto. Laonde si può dire, che Dio equivale eminentemente a tutte e singole le cose. Ciò è tanto vero, che l'Eternità, a modo di esempio, non connota mica tutta la Divinità; ma connota la Divinità, in quanto dice una speciale relazione verso il tempo. Lo stesso si dica di tutti gli altri attributi divini; i quali, perciò, in tanto si distinguono virtualmente l'uno dall'altro, in quanto esprimono una specialissima relazione, che la Divinità ha verso le cose.

In questo modo s'intende facilmente, come l'Ente, prima ancora dell'atto creativo, vedeva al di fuori la eterna possibilità delle cose. Imperciocchè vedendo sè, non poteva a meno, che non vedere il non sè; tanto che all'affermazione eterna delle sue interiori e positive relazioni doveva per necessità rispondere la negazione, egualmente eterna, delle sue relazioni esteriori e negative. Il che vuol dire, che Iddio vedendo sè come eterno, doveva vedere fuori da sè la possibilità del tempo; vedendo sè come immenso, doveva vedere fuori da sè la possibilità dello spazio; vedendo sè come unità semplicissima, doveva vedere fuori da sè la possibilità indefinita delle cose finite. E siccome queste affermazioni, in Dio, sono indipendenti affatto dall'atto creativo, e perciò dicono una necessità assoluta; così anche le negazioni corrispondenti debbono essere affatto indipendenti dalla creazione, e debbono quindi avere esse stesse una necessità assoluta e apodittica. Non è dubbio adunque, che la Sostanza divina si deve induare in una vita interiore, che è la vita positiva della Divinità; in quanto cioè la Divinità incentra in sè tutta la infinita aritmetica dell'Essere; e in una vita esteriore, che è la vita stessa della Divinità, in quanto, negando essa da sè tutto ciò che non è l'Essere infinitamente concreto, rende possibile fuori da sè una moltitudine infinita di entità parziali; le quali, a infinite riprese, ombreggiano e ripetono al di fuori quella Unità infinita, che vive concretamente al di dentro. E siccome l'entità divina è infinita, così si vede, che essa deve tenere

una infinità di relazioni negative al di fuori; di guisa che le sostanze possibili, che quinci negativamente emanano, vogliono essere di numero infinite (1). E come di fatto potrebbe aver luogo una infinità positiva, quando a questa non si contrapponesse una infinità negativa? O come potrebbe aver luogo una forza e una potenza infinita, quando essa non potesse esercitarsi in una possibilità infinita? Del che è chiaro, che i possibili, come quelli che debbono ripetere ed ombreggiare una vita positivamente infinita, debbono essi stessi essere infiniti nel numero; perciò che, quando così non fossero, bisognerebbe credere, che non tutta la Divinità è comunicabile al di fuori. Del che conseguita, che i possibili, in quanto escono per negazione dalla vita divina, costituiscono essi un'aureola infinita di sostanze ideali, che ombreggiano, ciascuna, e ripetono in modo infinitamente gerarchico le perfezioni reali della Divinità. Il che vuol dire, che le sostanze possibili e ideali vivono, ciascuna, nel loro numero e nel loro posto; quasi raggio, che nell'uscire che fa del suo disco solare, non si confonde e non si mesce col suo raggio vicino. Che cosa è adunque la generazione negativa, se non

(1) I possibili, dovendo ripetere al di fuori l'Unità multipla ed eminente della vita divina, è forza che sieno infiniti nel numero. Ma siccome questa infinità numerica non confluisce nell'unità, così i possibili debbono, ciascuno, rimanere finiti; anzi debbono limitarsi l'un l'altro, a guisa che fanno i raggi, che escono di un unico centro. Voglio dire, che un centro infinito (Divinità) accusa una infinità di raggi; i quali tuttavia in sè sono finiti; quantunque tutti si assommino nel centro.

quel mezzo, onde la Divinità mette se stessa in comunicazione colle sostanze ideali; quasi madre spirituale, che guarda e saluta amorosamente le figliuole del suo pensiero. Di fatti, il pensiero divino non può affermare le sue perfezioni reali, e dire ciò che esso è, senza che ponga fuori da sè e contempi nello stesso punto tutte le sue perfezioni ideali. E che cosa sono le idee di tempo, di spazio, di finito, di moto, di vario, di numero, se non gli idoli eterni del divino pensiero; il quale affermando sè come eterno, come immutabile, come uno, come semplicissimo, genera in modo negativo una infinità di idee, che sono, nel rigore del termine, l'oggetto esteriore della mente divina. E questa è l'origine vera di quell'armonia infinita, che gioisce ed esulta tra la Divinità e le sostanze ideali; armonia, che quando fosse una sola volta gustata, dovrebbe imparadisare l'umano pensiero. Da quest'armonia, che è tra Dio e le sostanze ideali, deriva che Iddio non fu mai un sovrano egoistico, misantropo, solitario; ma che esso, fin dalla eternità, è disceso dall'altissimo Olimpo delle sue relazioni interiori; che si è affratellato colle cose, tutte le ha generate, tutte le ha locate nella loro sedia, tutte le ha visitate, tutte le ha parlate, prima ancora che sussistessero in modo concreto e positivo (1). In questo modo le sacre Scritture ci di-

(1) S. Dionigi parla sovente della pace e dell'amicizia, che è tra Dio e le cose. » *Ac primum quidem hoc dicendum est, ut cum per se pacis, tum universalis tum particularis, effector sit ipse Deus, et ut omnia inter se mutuo, minime confusa ipsorum inter se mutuo*

pingono la divina Sapienza, che prima ancora che sussistessero le cose, le andava componendo nella sua mente eterna, le idoleggiava di un amore infinito e scherzava essa stessa, quasi madre innamorata, in mezzo agli oceani delle armonie ideali. Or qual mente umana può, non dico ripetere, ma solo pensare e concepire quella musica infinita, che deve discorrere tra le relazioni interiori della Divinità e quelle relazioni esteriori, che ne sono l'eco e il riverbero infinito? Qual mente umana potrà, non dico esprimere, ma solo pensare quella geometria infinita di scienze ideali che, nella svariata moltitudine di sò, ombreggiano al di fuori la geometria viva e reale della Divinità? Qual mente umana potrà, non dico parlare, ma solo concepire una parte di quelle musiche, di quelle fisiche, di quelle astronomie, di quelle matematiche ideali, che furono da tutta l'eternità l'oggetto della scienza esteriore di Dio, e che ripetono al di fuori la musica infinita, la fisica infinita, l'astronomia infinita, la matematica infinita della Divinità? Io non so, se gli antichi poeti, quando pendevano estatici dal concerto armonico

coniunctione, commisceat; quæ coniunctione coherens sine divisione et distantia, singula tamen secundum propriam speciem pura consistunt, per concretionem contrariorum minime perturbata, quoniam exactam istam unionem ac puritatem nihil interumpit. Unam igitur eamque simplicem naturam pacificæ unionis contemplemur, sibi ipsi et illis ipsis atque invicem omnia copulantem, nec non univærſa, complexu quodam omnium inconfuso, temperata pariter atque impermixta conservantem. Per hanc divinæ mentes copulatae, suis ipsæ cum intelligentiis tum rebus intellectis coniunguntur, atque denuo scandunt ad incognitum eorum, quæ menti supereminet, contactum. (DE DIVINIS NOMIN. c. xi).

delle sonanti sfere abbiano forse meditato la sorellanza bellissima della Divinità interiore colla Divinità esteriore. Io non so, se le antiche genti, quando immaginavano il sommo Giove, che scintillante di maestà scendeva dall'alto Olimpo, e si accomunava coi mortali, abbiano voluto porgere un'immagine di questa beata sorellanza della Divinità cogli idoli eterni della sua mente. Questo solo io so, che quanto è di bello nelle cose, quanto è di sublime nell'arte, quanto è di eccellente nella scienza, quanto è di poetico nella filosofia, quanto è di solenne nella storia, non è che un riverbero di quell'armonia, che esulta infinitamente tra la vita interiore e la vita esteriore della Divinità. Voglio dire, che come le reciproche e reali relazioni, che in modo infinito gioiscono tra il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo, costituiscono quella musica infinitamente arcana, che sarà la pace e il paradiso eterno dei nostri cuori: così la molteplicità infinita delle relazioni, che si avvicinano tra la sostanza divina come generatrice, e le sostanze ideali come negativamente generate, dà luogo a quell'armonia eterna della vita esteriore di Dio e delle cose tutte; a quell'armonia, voglio dire, che è il riverbero e la similitudine dell'armonia interiore, che dimora nella Trinità del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo. In questo senso il divino poeta:

*Guardando nel suo Figlio con l'Amore,
Che l'uno e l'altro eternalmente spira,
Lo primo ed ineffabile Valore,*

*Quanto per mente o per occhio si gira
Con tanto ordine fe', ch'esser non puole
Senza gustar di lui chi ciò rimira (1).*

Le cose dette debbono apprenderci, di quanta importanza voglia essere la scienza delle relazioni, dalle quali tutta dipende la vita del Teocosmo. Non debbo tuttavia dissimulare, che nessun filosofo, prima che apparisse la dottrina del principio di contraddizione, seppe in modo conveniente risolvere questo nobilissimo problema. Di fatto, i psicologi, in via ordinaria, fecero delle relazioni una mera forma dello spirito umano; il quale, com'essi dicono, vedendo le cose nel mondo concreto, le confronta quindi, le ragguaglia fra loro, ne fa l'equazione e ne tragge esso stesso, dal proprio fondo, tutte le relazioni; le quali perciò nulla hanno di oggettivo e di assoluto. Che se parliamo degli ontologi, vuolsi confessare, che essi, non sapendone trovare la piena e vera origine, amano meglio di non farne cenno; tanto che essi parlarono bensì dell'Ente, ma non seppero vedere le relazioni, che l'Ente deve avere, tanto nella sua vita interiore, quanto nella sua vita esteriore. E questo è il vizio radicale, che rode e snatura le ontologie del Leibniz, del Malebranche, del Vico, del Rosmini, del Gioberti; i quali o non parlarono affatto delle relazioni delle cose, o non seppero parlarne in modo scientifico e universale. Vuolsi tuttavia confessare, che vi ha una

(1) *Parad. x.*

differenza grande tra le ontologie del Leibniz, del Malebranche, del Vico, e quelle del Rosmini e del Gioberti. Imperciocchè pogniamo, che i due ultimi non abbiano essi stessi avuto un concetto scientifico della Teogonia; è certo tuttavia, che il Gioberti ha veduto le relazioni, che sono tra l'Ente e l'esistente; e il Rosmini ha veduto quelle, che sono tra il possibile e l'esistente. Ma lasciando stare, che nè l'uno nè l'altro ha parlato in modo scientifico delle relazioni interiori dell'Ente, noi tutti sappiamo, che il Gioberti ha tolto di mezzo il mondo eterno delle idee divine, e quindi non ha veduto le relazioni esteriori della Divinità verso i possibili; e che il Rosmini ha bensì legittimato il mondo dei possibili; ma avendolo discentrato dalla Realtà infinita, ha dovuto togliere ogni fondamento alla sua enciclopedia. Del che è chiaro, che sebbene ai nostri giorni si faccia più vivamente sentire il bisogno di risolvere il problema altissimo delle relazioni, tuttavia è un fatto, che questo problema non fu per anco risolto; e che Gioberti e Rosmini snaturarono essi stessi il concetto scientifico delle relazioni; concetto che è atto a fornire esso solo la ragione vera del mondo interiore e divino, del mondo esteriore e possibile, del mondo accessorio e creato. Imperciocchè vuolsi tenere per certo, che in tanto la vita divina, la vita possibile, la vita creata possono vivere di una vera vita, e costituire così l'Universo mondiale, in quanto vivono in essi quelle vitali e necessarie relazioni, che cominciando dalla vita interiore della Divinità, discorrono e passeggiano sino all'ultimo atomo della materia.

Come di fatto potrebbe la Divinità costituire una vera vita, ed essere una forza, una potenza, un'attività infinita, quando in essa stessa non si incarnasse in modo infinito il principio di contraddizione, e ne infondesse tutte le sue vitali e positive relazioni? E come potremo noi conoscere l'unione negativa della cosmogonia colla teogonia, quando non ci venisse risolto questo problema dalla dottrina bellissima delle relazioni esteriori e negative? Del che è chiaro, che la dottrina intiera delle relazioni, vuoi interiori, vuoi esteriori, vuoi accessorie, tutta si comprende nell'organismo vitale del principio di contraddizione; il quale vive anzi tutto nelle relazioni interiori e positive; quindi nelle relazioni esteriori e negative; finalmente nelle relazioni accessorie e contingenti delle cose tutte. E siccome infinite sono le relazioni o emanazioni negative della Divinità, così è chiaro, che tutto il bello, tutto l'estetico, tutto il sublime, che è nel mondo dei possibili e nel mondo creato, dipende affatto dalle relazioni vere e reali, che passano tra i possibili e la Divinità, tra i possibili vicendevolmente, tra i possibili e i creati, tra i creati e i possibili, tra i creati e i divini. Ed oh! perchè non ho io la fantasia dei Pitagora, dei Platoni, dei Danti, dei Raffaeli per dipingere, anche per poco, la bellezza infinita, che è nel mondo delle relazioni! Tuttavia, a farci un'idea della varietà infinita delle relazioni, che debbono esultare nel mondo divino e nel mondo possibile, è bene che ci rappresentiamo la Divinità come un Sole, che mentre al di dentro s'incentra in un disco di luce infinita, manda al di

fuori una infinità di raggi, che sono l'espressione esteriore di quel fuoco immenso, che tiene raccolto in se stesso. E siccome nel disco solare vive in modo eminente un fuoco infinito, così da questo disco infinito deve uscire fuori una molteplicità infinita di raggi; i quali tutti, secondo la varietà delle cose a cui si riferiscono, si mostrano diversi gli uni dagli altri; e quali sono di color rossignolo, quali di azzurro, quali di turchino, e così via via, all'infinito. Voglio dire, che l'Unità del Cosmo divino, riscontrandosi colla varietà infinita del Cosmo ideale, mentre al di dentro si circonda di una infinità di attributi positivi, come sarebbero l'eternità, l'immensità, l'unità, l'immutabilità, la semplicità; al di fuori s'inghirlanda di una infinità di attributi e relazioni negative, come sono quelle del tempo ideale, dello spazio ideale, della varietà ideale, del moto ideale; i quali attributi o relazioni costituiscono la vita svariaticissima del Cosmo possibile. Or chi non vede dolcezza infinita, che deve provare una mente, che sappia vagheggiare cotanta varietà e armonia bellissima di relazioni? La quale dolcezza dovrà farsi anche maggiore, quando altri voglia contemplare i confronti infiniti e le svariate combinazioni, che i possibili debbono assumere, quando si riscontrano gli uni cogli altri, a due, a tre, a quattro, all'infinito. Del che si vede, che operandosi dei ragguagli diversi tra i diversi numeri dell'aritmetica infinita dei possibili, deve avvenire, che nel Cosmo possibile emerga e si mostri una infinità di relazioni, le quali debbono dare luogo a infiniti contrapposti di cose, ora di-

retti ora indiretti, ora diversi ora uguali, ora simili ora dissimili, ora opposti, ora sintetici, ora identici. Le quali infinite e dolcissime armonie di relazioni si possono meglio sentire, che spiegare con parole; tanto che io lascio, che il mio lettore pendà esso stesso estatico da questa musica arcana, di cui un'ombra e una similitudine abbiamo nella natura stessa creata. Solo amo di avvertire, che siccome il concetto di relazione è un portato necessario del principio di contraddizione, così vuolsi tenere per fermo, che le relazioni interiori della Divinità, e le relazioni esteriori che sono tra Dio e le cose, e quelle finalmente che sono tra le cose reciprocamente, non hanno solamente luogo in ordine al pensiero umano; ma sono nella realtà stessa delle cose; le quali perciò, volere o non volere, vivono in un relativismo universalissimo. Che se vogliamo parlare più propriamente, dobbiamo dire, che il concetto di relazione risulta da due coefficienti, che sono l'oggettività delle cose, le quali sono in se stesse relative le uno verso le altre;¹ e l'attinenza del divino pensiero, che le paragona (1). Imperciocchè, se le cose non fossero relative e paragonabili, indarno il divino pensiero

(1) Che le relazioni sieno oggettive o reali, è questo un Vero rogato dal magistero della Chiesa; la quale ha definito, che le relazioni interiori della Divinità sono realissime. Ecco come la teologia, quando è studiata bene, può giovare alla scienza! Ecco come la Chiesa mantiene essa stessa e custodisce i tesori più reconditi della scienza! Ma quanti sono i teologi, che da questo assioma delle relazioni divine abbiano saputo derivarne le feconde conseguenze nel mondo della scienza?

vi si affaticherebbe; e le cose per altra parte non sarebbero paragonate, quando il divino pensiero non le ragguagliasse. Voglio dire, che il paragone accusa dall'un canto il pensiero divino; e dall'altro canto, il pensiero divino non potrebbe paragonare, dove le cose non fossero paragonabili. Sotto questo rispetto si può in un certo senso mantenere, che le relazioni sono forme del pensiero; ma non mica del pensiero umano, ma del pensiero divino. Ma siccome il pensiero divino accusa esso stesso la realtà e l'entità divina; e siccome l'entità divina, oltre alle relazioni interiori, accusa la possibilità delle cose e le mutue loro relazioni; perciò è chiaro, che il concetto di relazione ha una base assolutamente oggettiva.

Così essendo le cose, è chiaro, che l'Estetica vera risiede nell'armonia delle relazioni; di guisa che nessuno può divenir grande nell'arte dello scrivere, del pensare, del dipingere, dello scolpire, dello architettare, quando non possenga il tipo vero dell'armonia vitale; il quale tipo ci è fornito dal principio supremo di contraddizione. La quale cosa non essendo mai stata avvertita, è avvenuto, che l'Estetica umana, la quale non è che la ripetitrice dell'Estetica divina, non fu scientificamente legittimata e messa in onore. Il bello assoluto non essendo altro che l'armonia vitale, che esulta nella sostanza divina, mercè delle sue infinite relazioni interiori, esteriori e accessorie, ne viene che l'Estetica umana deve in tutto e per tutto ricopiare ed effigiare l'armonia stessa divina, tanto nelle sue relazioni interiori, quanto nelle esteriori e nelle accessorie.

Basteranno, credo, queste poche parole, perchè il sagace lettore si provvegga un sincero concetto di quella nuova Estetica, che ci fornisce il principio vitale di contraddizione (1). Ma è omai tempo, che esaminiamo i possibili, in ordine ai due termini contrari, che sono la realtà e la non realtà.

Non è dubbio, che i possibili, in quanto si riferiscono verso la Realtà infinita, debbono avere verso di questa una relazione negativa di difetto; perciò che essi, in tanto possono sussistere, in quanto sussiste la Divinità, onde sono negativamente generati. Che cosa, di fatto, è il tempo possibile, se non la negazione dell'eternità? Tuttavia i possibili, in quanto dicono una relazione verso la non realtà, è chiaro, che debbono tenere verso di questa una relazione di perfezione; perciò che essi esprimono la capacità di ricevere la realtà. Sotto questo secondo rispetto, i possibili divengono e sono realmente le essenze tipiche, le forme e gli esemplari eterni delle cose. Perciò i possibili, in quanto si riferiscono verso le cose, debbono essere eterni, necessari, apodittici, semplici, immutabili; debbono, in una parola, godere in modo negativo di tutti gli attributi, di che gode la Divinità, di cui sono la eterna e negativa emanazione. Il

(1) Se mi basterà la vita, amo di dettare una teorica intorno alla Estetica umana; la quale, come è chiaro, altro non è, che l'ombra e la ripetitrice della Estetica divina. Per ora sono pago di accennare, che il principio di contraddizione può esso solo creare i potenti estetici; perciò che esso solo sa fornire la dottrina delle relazioni, vuoi interiori, vuoi esteriori, vuoi accessorie; dalle quali unicamente dipende la ragione eterna dell'Estetica.

che vuol dire, che i possibili, in quanto si riscontrano colla Divinità, ne sono, come direi, il tipo negativo, l'idea eterna, l'idolo del suo intelletto, l'oggetto della sua visione esteriore; in quanto poi si riscontrano colle cose finite, ne sono il tipo positivo. Di fatto, quando io dico spazio possibile, per l'una parte mi rappresento in modo negativo l'immensità divina; e per l'altra mi rappresento il tipo vero e positivo dello spazio creato. Il che vuol dire, che il possibile tiene un punto medio tra la Realtà divina e le cose. Il possibile non è la Divinità, di cui anzi è l'idolo e l'idea esteriore; e non è la realtà finita, di cui è l'essenza tipica e la forma eterna. E perchè questa cosa meglio si comprenda, voglio giovarmi dell'autorità dell'Angelico, il quale così discorre » Iddio conoscendo sè, come infinitamente essente, deve anche conoscere sè, in quanto è comunicabile, per via di analogia alle creature. Perciò, in quanto Iddio conosce la sua essenza, come imitabile da una creatura, conosce la sua essenza come tipo, ragione, forma, specie di quella data creatura. Del che è chiaro che, siccome l'essenza divina è infinitamente imitabile, così Iddio deve possedere in modo esteriore una infinità di idee, che sono appunto le eterne ragioni delle cose » (1).

(1) *Oportet, quod in mente divina sint propriae rationes omnium rerum. Unde dicit Augustinus, quod singula propriis rationibus a Deo creata sunt. Unde sequitur, quod in mente divina sint plures ideae. Quaest. xv. Ar. II. E nello stesso luogo: « Unde plures ideae sunt in mente divina, ut intellectus ab ipso; quod hoc modo potest videri. Ipse enim essentiam suam perfecte cognoscit; unde cognoscit eam secundum omnem*

Ora questa seconda maniera di conoscere, che deve essere in Dio, costituisce appunto ciò, che noi diciamo la scienza esteriore di Dio. E per dichiarare la cosa con un esempio, vuolsi osservare, che siccome Iddio non può affermare la sua eternità, senza negare da sè il concetto di tempo; così è chiaro, che il concetto di tempo, in quanto è generato negativamente dall'intelletto divino, diviene ed è l'idea esteriore del divino intelletto, e costituisce così la ragione e forma eterna del tempo creato. Imperciocchè, l'intelletto divino non può conoscere l'eternità, senza che conosca il suo termine correlativo, che è il tempo; il quale perciò è inteso da tutta l'eternità dall'intelletto divino. Sotto questo rispetto è chiaro, che sotto il nome di idea io voglio intendere i tipi, le ragioni, gli esemplari eterni delle cose. I quali tipi o esemplari non possono essere consostanziali colla Divinità; chè in questo caso la multiplieherebbero; ma sono in quella vece altrettante sue emanazioni negative verso le cose finite. Laonde ciascuna creatura deve per necessità avere una specie a sè propria, per mezzo della quale essa partecipa in modo negativo della stessa vita divina. Voglio dire, che Iddio intende

modum, quo cognoscibilis est. Potest autem cognosci, non solum secundum quod in se est; (vita interiore) sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis (vita esteriore). Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem ». Del che si vede, che la dottrina di S. Tommaso è in tutto conforme a quella di Platone, di Agostino, di Bonaventura, di Anselmo e di tutti i più chiari ontologi.

le cose create nella loro ragione, nella loro specie, nel loro tipo, nella loro idea eterna; di modo che si può dire con verità, che ogni creatura, mercè della sua specie, tiene una vera relazione negativa verso la Divinità, di cui è, si può dire, una particella infinitesimale. In questa guisa è trovato il vincolo, onde tutte le cose si congiungono senza confondersi, e si distinguono senza separarsi. Questo pensiero è espresso da S. Agostino, il quale scrive questa memoranda sentenza: » *Sunt autem ideae principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles..... quia ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quia in divina intelligentia continentur* »; e altrove » *Neque enim multa, sed una sapientia est, in qua sunt immensi quidam atque infiniti thesauri rerum intelligibilium, in quibus sunt omnes invisibiles atque incommutabiles rationes rerum, quae per ipsam factae sunt. Quoniam Deus non aliquid nesciens fecit, quod nec de quolibet humano artifice recte dici potest; porro si sciens fecit omnia, ea utique fecit quae noverat* ». Il che vuol dire, che l'Artefice supremo, prima ancora di realizzare e concretizzare le cose, ne possedeva le idee, i tipi, le ragioni eterne, le intendeva insomma e le vedeva possibili. E che cosa è altro la possibilità delle cose, se non la loro intelligibilità? tanto che il dire possibilità, intelligibilità, ragione, tipo, esemplare delle cose, vale lo stesso. Intanto questa infinità di idee, di tipi, di ragioni non sono e non possono essere consostanziali colla Divinità; ma sono nel divino intelletto, come cose intese, come

oggetti cioè e termini negativi della divina intelligenza. Di fatto chi dirà, che la idea del tempo, che è certamente nel divino intelletto, sia una cosa sola colla Divinità, la quale nè è, nè può essere il tempo? Del che deriva, che le idee divine e i possibili sono tanto lontani dal potersi confondere colla sostanza divina, che ne sono anzi la negazione e la sottrazione infinita; la quale negazione, in quanto ha del positivo, serve essa di tipo e di specie alle creature. Si ascolti di nuovo S. Agostino » *Sed quum ipsae (ideae) neque oriantur, neque intereant, secundum eas tantum formari dicitur omne, quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit* (1). Del che è chiaro, che secondo Agostino ogni creatura, e quindi anche lo spirito umano ha la sua forma, il suo tipo, la sua specie, che è la ragione eterna di quella data creatura. E siccome la specie è quella, che trae la potenza all'atto di sè, così dovremo fra breve sincerarci, che in tanto le cose create divengono intelligibili all'umano intelletto, in quanto sono illuminate e rischiarate dalla rispettiva loro specie. Secondo questa dottrina, che è un portato essenziale di una vera e completa ontologia, deriva che le cose tutte vivono veramente in Dio. Impereiochè i tipi rappresentativi delle cose, come oggetti eterni e idoli negativi della mente divina, hanno in Dio la ragione unica della loro vita; di guisa che si può stabilire, che in tanto sussistono come tipi, in

(1) *De Genesi ad litteram, passim.*

quanto sussiste la Divinità. Del che è chiaro, che le cose possibili sono esse una vera e legittima emanazione della vita e della sostanza divina. Chi ha letto anche superficialmente S. Dionigi, deve sapere, come questo sovrano ontologo fa derivare tutte le cose per una negativa emanazione dalla Divinità, la quale in questa guisa diviene ed è la fonte vera e suprema di tutte le entità ideali e concrete » *Neque quidpiam est in rerum natura, quod non secundum aliquid participet unum in illo, quod per omnia unicum est, et omnia etiam tota, universa et opposita unice anticipavit..... Quapropter ad ipsam Dei unitatem omnia jure merito referuntur eique attribuuntur, a qua et per quam et in qua et ad quam omnia sunt et continentur et complentur et convertuntur. Neque quidpiam reperies eorum quae sunt, quod non ex uno illo, secundum quod omnis Divinitas supraessentialiter nominatur, et sit id quod est, et perficiatur et conservetur* ». Dovrei ripetere tutte le pagine dell'Areopagita a dimostrare come le cose tutte sono emanazioni più o meno lontane della Divinità; la quale non può vivere in sè, senza che generi in modo negativo le specie eterne delle cose. Chi volesse sul serio negare il mondo eterno delle idee divine, dovrebbe anzitutto contraddire alla dottrina comune dei Padri, i quali insegnarono sempre la molteplicità di queste idee; dovrebbe per necessità incorrere in un panteismo ontologico, confondendo la possibilità delle cose colla Realtà infinita che è Dio; dovrebbe finalmente contrariare a quel sentimento comune, onde si è sempre creduto, che Iddio ha plasmato le cose tutte

secondo quelle ragioni eterne, che erano nella mente divina.

. *Tu cuncta superno*
Ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse
Mundum mente gerens, similique ab imagine formans.

Come di fatto poteva aver luogo un mondo creato, senza che si supponga un mondo creabile? Io amerei, che i teologi meditassero sul serio intorno a questo nobilissimo problema, dal quale dipende la risoluzione scientifica del domma della libera creazione. Del resto la dottrina del mondo ideale e possibile, distinto affatto dal mondo divino, è volgare così, che se io interrogo un fanciullo di pochi anni e gli dico: » Dove eri tu, prima che fosti in questo mondo? » Ed esso mi risponde tosto » Io era nella mente di Dio ». Col che intende di dire, che esso viveva come cosa intesa, come idea, come idolo della mente divina. Laonde non è maraviglia, che i più grandi ingegni abbiano locato le idee in un mondo medio tra la Divinità e le cose create. Imperciocchè chi bene avverte, le idee, in quanto si riscontrano colla Divinità, sono realmente gli idoli del divino intelletto, il quale pone e afferma in modo negativo la possibilità delle cose; in quanto poi le idee si riscontrano colle cose create, esse divengono lo specie, i tipi, le ragioni eterne delle cose stesse. Sotto questo rispetto Pitagora, Platone, Agostino hanno paragonato le idee ai numeri, mantenendo

che le cose tutte create sono modellate in quelli, (1) quasi in loro tipi sempiterni. Del che è chiaro, che lo spirito umano non può intendere le cose create, se non intendendole nella propria specie, nella propria ragione, nel proprio numero. Perciò a chi mi domandasse, in che modo lo spirito umano può passare dalla potenza all'atto dell'intendere, io risponderei, che lo spirito umano intende in atto, mercè delle specie rappresentative delle cose. Il che vuol dire, che lo spirito umano vede le cose nei tipi e nelle specie, in che esse vivono, come idee eterne del divino intelletto. Quando queste specie non fossero, sarebbe impossibile, che la potenza intellettiva dell'uomo passasse all'atto dell'intendere; perciò che nessuna potenza può passare all'atto di sè, quando non ne abbia il mezzo e la specie conveniente. Ora la specie e il mezzo, che può trarre all'atto la potenza intellettiva dell'uomo, sono appunto le idee divine, le quali, quando si riscontrano colle creature, assumono il valore di specie, e rendono così intelligibili le cose. E siccome la specie delle cose create, in quanto è un'idea divina, si riferisce essa stessa in modo

(1) *Intuere coelum et terram et mare... formas habent, quia numeros habent... Quandoquidem in tantum illis est esse, in quantum numerosa esse. Et omnium quidem formarum corporearum artifices omnes in arte habent numeros, quibus coaptant opera sua; et tandem manus atque instrumenta in fabricando movent, donec illud quod formatur foris, ad eam quae intus est lucem numerorum relatum, quantum potest impetret absolutionem, placeatque per interpretem sensum interno iudici supernos numeros intuenti... Transcende ergo et animum artificis, ut numerum sempiternum videas; iam tibi sapientia de ipsa interiori sede fulgebit et de ipso secretario veritatis.* Aug. de Lib. arbit. Lib. II, c. 16.

negativo verso quel raggio divino, di cui è l'immagine negativa; così a suo luogo dovrò dimostrare, che lo spirito umano non può intuire la cosa creata, senza che nello stesso punto intuisca la specie possibile, e quindi il raggio stesso divino, onde quella specie emana. Voglio dire, che lo spirito umano, a cagione di esempio, non può vedere lo spazio creato, senza che intuisca nello stesso punto lo spazio possibile e l'immensità divina, di cui lo spazio possibile è una negativa emanazione. Ma non è ora il tempo di trattare questo altissimo punto di dottrina.

Intanto le cose dette debbono apprendere, come la idea divina sia infinitamente lontana da ciò, che noi diciamo idea umana (1). Imperciocchè l'idea divina connota la ragione eterna di una cosa, ed è perciò oggettiva, eterna, semplice, necessaria, stabile, assoluta, incommutabile; mentre la idea umana non è altro, che una semplice astrazione, che lo spirito umano fa sopra le cose che vede. Del che deriva, che in realtà l'umana ragione nulla può creare, nulla può inventare, nulla può produrre; tanto che la sua potenza

(1) Le idee divine nascono dal confronto, che fa l'intelletto divino tra il sè e il non sè. Laonde le idee divine, in quanto sono idoli e oggetti intesi, altro non sono che relazioni sintetiche tra la realtà divina e le cose. Del che si vede, che il divino intelletto ha dovuto da tutta l'eternità avere davanti da sè una gerarchia infinita di idee, le quali dall'un canto esprimono la infinità degli attributi divini, e dall'altro rappresentano le cose create, ciascuna nella propria sedia e nel proprio numero. In questo modo la idea di tempo, da un canto connota in modo negativo la divina eternità; e dall'altro è il tipo positivo del tempo creato.

consiste solo nel ripetere e nell'echeggiare le cose che vede. In quella vece la ragione divina, per mezzo della sua astrazione, crea e genera le cose. Di fatto l'intelletto divino, quando pronunzia questo giudizio astratto « è impossibile che l'Ente sia il non Ente » genera per indiretto il mondo ideale e possibile, (1) che costituisce esso stesso la infinita moltitudine delle idee divine. E siccome le idee divine, secondo che abbiamo detto, non sono altro, che i tipi e le specie rappresentatrici delle cose create, ciascuna nel proprio essere e nella propria vita, così le idee propriamente parlando, non possono essere altro, che le genuine e perfette rappresentazioni della vita delle cose. E siccome fra le idee divine deve trovarsi la idea più universale di tutte, anzi deve trovarsi l'idea universalissima, la quale non rappresenta mica questa o quella vita specifica, ma rappresenta la vita in se stessa, così è chiaro, come e perchè la idea della vita universalissima costituisce il regolo supremo e l'assioma primo e universalissimo delle cose.

Di fatto, in quella guisa che l'idea del tempo, da un canto è idonea a rappresentarmi il tempo creato, e dall'altro l'attributo divino dell'eternità, e ciò in modo opposto tanto all'uno, quanto

(1) Il non Ente, come è chiaro, esprime per indiretto ciò, che è possibile ad essere. Perciò, quando l'intelletto divino pronunzia il giudizio astratto « è impossibile che l'Ente sia il non Ente » questo giudizio equivale a quest'altro, non più astratto, ma reale « è impossibile, che l'Essere non sia in realtà, ma sia solo in potenza. »

all'altro termine; similmente l'idea universalissima della vita, essendo sintetica ed equidistante, tanto dalla vita interiore e incommunicabile della Divinità, quanto dalla sua vita comunicabile ed esteriore, essa deve rappresentarmi in modo opposto e sintetico, tanto la vita interiore della Divinità, quanto la sua vita esteriore: Voglio dire, che in quella guisa che l'intelletto divino, affermando sè come eterno, genera per negazione l'idea del tempo; così affermando sè come realtà, come vita, come sostanza, come forza, ha dovuto generare, non mica un'idea speciale, ma l'idea universalissima della vita, della forza, della sostanza; ossia ha dovuto ingenerare l'idea del principio vitale. E di vero, in tanto Iddio ha potuto affermare di sè che è la vita, in quanto ha negato da sè la non vita: e siccome due termini contrari, in grazia della loro opposizione, danno luogo a un terzo termine, che è sintetico e opposto a ciascuno dei due termini contrari; così i due termini contrari, che sono la vita interiore e incommunicabile di Dio, e la sua vita esteriore e comunicabile, debbono spirare in modo imparziale la idea universalissima della vita; la quale perciò, nella sua universalità, diviene idonea a rappresentare tutte le vite, sieno esse divine, sieno possibili, sieno create, sieno spirituali, sieno materiali, sieno razionali o sovrarazionali (1). Del che si

(1) Questa idea della vita è essa stessa il principio di contraddizione; il quale, appunto perchè universalissimo, si avvera e si compie in tutte le vite.

vede, che la idea della vita è realmente l'idea madre e la generatrice unica di tutte le scienze, vuoi naturali, vuoi sovranaturali, vuoi fisiche, vuoi materiali, vuoi politiche, vuoi sociali; le quali scienze tutte non possono essere e non sono nel fatto, che l'attuazione svariata del principio vitale: il quale, applicato in modo interiore e positivo, ci dà la vita interiore e positiva dell'Essere; applicato in modo esteriore e negativo, ci dà la vita esteriore e negativa dell'Essere; applicato in modo accessorio e contingente, ci dà la vita accessoria e contingente dell'Essere. Che cosa, di fatto, è l'Essere universalissimo, se non la vita universalissima? E siccome il principio della vita è tale, che ci fa presentire esso stesso la vita stessa sovranaturale delle cose, così questo principio diviene esso stesso idoneo a farci riconoscere la vita sovranaturale, quando nel fatto questa vita sovranaturale si concreti e si manifesti. Verrà il luogo, dove io dovrò più di proposito discorrere di questa idea universalissima della vita; per ora mi basta di avvertire, che questa idea non è già una cosa astratta, ma è realmente universale; perciò che la vita è il regolo comune di tutte le cose e di tutti gli esseri; tanto che in tutte le cose e in tutti gli esseri si adempie e si attua in modo eguale il concetto della vita. Del che si vede, che la idea della vita precede e comprende le idee delle vite speciali; le quali non rappresentano mica la idea universalissima della vita, ma rappresentano questa o quella vita speciale. Voglio dire, che tra le idee infinite, che furono parto-

rite dall'intelletto divino, mercè di un'astrazione divina (1), vi ha l'idea madre, l'idea prima, l'idea universalissima, che è appunto l'idea della vita universalissima. Questa idea non rappresenta mica la vita divina o la vita delle cose, ma rappresenta la vita in se stessa; la quale, perciò, diviene idonea tanto a rappresentarci la vita divina e sovranaturale, quanto la vita finita e naturale. Sotto questo rispetto S. Giovanni ha detto: » *Et vita erat lux hominum* ».

E qui vuolsi avvertire, che la idea della vita è quella che genera i grandi scrittori, i grandi artefici, i grandi oratori, i grandi poeti, i grandi capitani, i grandi matematici; perciò che essa sola è quella, che somministra il tipo eterno dell'ordine, della gerarchia, del numero, delle relazioni, del non più e del non meno, che dev'essere nelle cose. Imperciocchè, in quella guisa che l'Artefice primo, quando incarnava nel fatto le svariate geometrie di questi mondi e plasmava con un *fiat* onnipotente tutte le gerarchie ordinatissime degli angeli e delle sfere sonanti, possedeva esso stesso l'idea, in che erano quelle, nè più nè meno rappresentate; similmente è mestieri, che l'artefice umano, se pure

(1) Da quanto abbiamo detto, il lettore può omai comprendere, che l'astratto è sempre il risultato dell'universale e oggettivo; perciò che, in tanto la mente umana può andare all'astratto, in quanto ne trova il fondamento nel reale. Con ciò voglio dire, che la logica, quando sarà maneggiata a dovere, deve essa stessa condurci al reale e oggettivo. Se ciò non fosse possibile, io non saprei, a che potrebbe giovare la logica, e quale potrebbe essere lo scopo della sillogistica.

vuol riuscire eccellente nell' arte finita, si faccia imitatore e pedissequo della scuola divina, e penda esso attento all'idea sovrana della vita, e studii indefesso, quella luce ideale in che è la rappresentatrice eterna dell'ordine e dell'armonia teocosmica (1).

La dottrina delle idee, rappresentatrici eterne delle cose, è espressa quasi in tutte le pagine del divino Platone, ma più specialmente nel Fileto, nell'Ippia maggiore, nel Parmenide, nel Teeteto, nel Fedro, nel Convito e nel Timeo; di guisa che la mia dottrina, da questo lato, non è altro che una ripetizione e una chiosa di quella di Platone, di Pitagora, di Dionigi, di Clemente, di Agostino e anche dell'Angelico. La differenza, tuttavia, che è tra la mia e la dottrina di questi sommi pensatori, differenza notevolissima, sta in ciò, che io, in grazia del principio vitale, non solo ho trovato l'origine vera e il sincero domicilio delle idee divine, ossia dei tipi e delle specie eterne delle

(1) *Sed ego sic statuo, nihil esse in ullo genere tam pulchrum, quo non pulchrius id sit, unde illud, ut ex ore aliquo, quasi imago exprimat; quod neque oculis, neque auribus, neque ullo sensu percipi potest, cogitatione tantum et mente complectimur. Itaque et Phidias simulacris, quibus nihil in illo genere perfectius videmus, et his picturis quas nominavi, cogitare tamen possumus pulchriora. Nec vero ille artifex, quum faceret Iovis formam aut Mineroae, aliquid contemplabatur, ex quo similitudinem duceret; sed ipsius in mente insedebat species pulchritudinis eximia quaedam, idea della vita, quam intuens in eaque defixus, ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. Has vero formas appellat ideas ille non intelligendi tantum, sed etiam dicendi gravissimus auctor et magister Plato; easque gigni negat, et ait semper esse, ac ratione et intelligentia contineri; coeterna vero nasci, occidere, fluere, labi, nec diutius esse uno et eodem statu. Cic. De perfecto oratore.*

cose; ma ho spiegato in modo facilissimo le relazioni, che esse tengono verso la Divinità; la quale cosa non avendo saputo fare Platone, è derivato che molti de' suoi chiosatori superficiali lo hanno accusato di politeismo, quasi che il discepolo di Socrate avesse fatto delle idee eterne altrettante Divinità.

Rimane ora che vediamo, che cosa sono i possibili in se stessi, e come in essi si attui il principio vitale. I possibili, chi bene considera, vogliono essere rassomigliati a una molteplicità infinita di ombre, che rappresentano in modo finito ed echeggiano al di fuori l'aureola infinita delle perfezioni reali, che vivono in modo eminente nella vita interiore della Divinità. E siccome le perfezioni reali esprimono tutte, quali l'uno, quali l'altro infinito modo di essere della Divinità; così le ombre negative, che quindi emanano, debbono connotare una specialissima possibilità di sussistere. Voglio dire, che in quella guisa, che Iddio è eterno, è immenso, è uno, è semplicitissimo, è immutabile nella sua vita interiore; così al di fuori deve aver luogo, quasi ombra e riverbero di questi attributi e perfezioni reali, la possibilità del tempo, dello spazio, del vario, del composto, del moto. Intanto, ciascuna di queste sostanze possibili può essere riguardata o in sè, o in relazione colle altre cose. Il che significa, che ciascuna sostanza possibile può essere considerata o nella sua vita interiore, o nella sua vita esteriore. Comincerò a parlare della vita esteriore delle sostanze possibili; perciò che le sostanze

possibili, in tanto sono quello che sono, in quanto anzi tutto si riferiscono negativamente verso la Divinità.

Voglio primamente notare, che la vita esteriore delle sostanze possibili ha due riguardi; perciò che da un lato essa si riferisce verso la divina sostanza, onde emana; e dall'altro si ordina verso le altre cose e sostanze possibili. Sotto il primo rispetto la sostanza possibile deve constare di varietà e di unità metafisica. La varietà, di che vuol essere adorna, risiede nella dualità tra la perfezione reale e la ideale. Che cosa, di fatto, è un possibile, se non una sostanza generata in modo negativo dalla sostanza divina? In quella vece l'unità metafisica della sostanza possibile consiste in quel centro, che ne chiude la vita interiore e la distingue sostanzialmente dalla sostanza divina. Imperciocchè, in quella guisa che la sostanza divina smarrirebbe se stessa, quando le altre sostanze si mischiassero nella sua vita interiore; così la sostanza possibile, tosto si dileguerebbe, nè potrebbe altrimenti sussistere, se la sostanza divina dovesse pervaderne l'interiore domicilio. Del che è chiaro, che le sostanze possibili, non altrimenti che la sostanza divina, vogliono essere dotate di unità metafisica. Avverto questa cosa, perchè molti teologi e anche molti filosofi, non sapendo veder ben dentro nelle cose, si avvisano, che solo la sostanza divina deve godere dell'unità metafisica. Il fatto tuttavia è, che ciascuna cosa, a differenziarsi bene da ogni altra, deve possedere la sua unità metafisica; tanto che l'unità

metafisica delle cose è il mezzo unico a cessare il panteismo relativo delle sostanze. Solo vuolsi osservare, che tra l'unità metafisica della divina Sostanza e l'unità metafisica delle altre sostanze, passa un divario infinito, che vuol essere attentamente avvertito. Imperciocchè ogni unità metafisica non può difendere la sua vita interiore, e sequestrarla così dalle altre, se non in quanto ha delle relazioni esteriori verso le altre sostanze. Ora queste relazioni possono essere o immediate o mediate. Quando le relazioni esteriori, che una sostanza ha verso le altre sono al tutto immediate, allora questa sostanza deve possedere un'unità metafisica, infinita e perfettissima. Tale è la unità metafisica della Sostanza divina; la quale, mediante gli infiniti raggi di se stessa, si trova in relazione immediata verso tutte le sostanze possibili » *attingi omnia a fine usque ad finem* ». Quando invece una sostanza non ha relazioni immediate verso tutte le altre sostanze, in questo caso la sua unità metafisica è limitata e imperfetta. E tali sono le unità metafisiche delle sostanze possibili; le quali, come quelle che sono finite, non possono porsi in relazione immediata verso tutte le altre sostanze; ma il fanno solo per modo mediato e indiretto, giovandosi a ciò del ministero di altre sostanze, colle quali hanno relazione immediata; non altrimenti che accade fra gli uomini, i quali per mezzo di altri uomini si pongono in relazione verso tale persona, con cui non avevano contatto immediato. Il che vuol dire, che l'unità metafisica di Dio è infinita, immediata, perfettissima; dove l'unità

metafisica delle sostanze possibili è finita, mediata, imperfetta. E questo è forse ciò, che intendeva di dire S. Tommaso, quando scrisse, che Dio solo poteva possedere l'unità metafisica. Imperciocchè, sotto un certo rispetto, le unità metafisiche delle altre sostanze hanno un non so che di composto, di misto, di comune; in quanto, cioè, non possono escludere e separare da sè tutte le altre sostanze, se non a più riprese, e mediante il sussidio estrinseco e ripetuto delle altre sostanze. In questo modo io spero di armonizzare insieme la mia dottrina con quella dell'Angelico.

Intanto, in grazia dell'unità metafisica, che è nelle sostanze possibili, si cessa il panteismo ontologico, che confonde la sostanza divina colla sostanza possibile, e la vita interiore colla vita esteriore delle cose. Il che vuol dire, che ogni sostanza possibile, nella sua vita esteriore, deve essere un piccolo Universo; il che accade altresì nella sua vita interiore, come vedremo fra breve. La voce Universo suona varietà, armonizzante nell'unità, ed esprime a capello il concetto pitagorico. Se le sostanze possibili fossero solamente unità metafisiche, non godrebbero di alcuna relazione fra loro, vivrebbero sconnesse, isolate, sequestrate affatto le une dalle altre. In quella vece, non essendo solamente une, ma universe, debbono prendere delle svariatissime relazioni tra di loro; debbono reciprocarsi le bellezze; debbono guardarsi le une e le altre, ed ottenere così una molteplicità di parentela infinita. Ma fra questa molteplicità infinita di piccoli Universi deve regnare un ordine e un'armonia; chè

altrimenti il concetto di Universo perderebbe il suo nativo splendore e svanirebbe. Ora quest'ordine, che deve regnare nell'Universo dei possibili, non può altronde derivare, che dalla gerarchia; la quale, sotto questo rispetto, diviene la madre e la generatrice della bellezza universalissima. Il concetto di gerarchia non fu per anco legittimato alla scienza dai filosofi; nè essi lo avrebbero potuto fare in modo scientifico, senza la virtù infinita del principio vitale: perciò che la gerarchia vive in modo eminente in questo principio, e quindi si concreta in modo infinito nella vita divina. Intanto la gerarchia è essa stessa la musica universale delle cose, è la regina della estetica, è la generatrice di tutte le composizioni organiche, è la plasmatrice eterna di quell'armonia, che tutti ammiriamo nel mondo della natura. Figliuola del divino pensiero, essa si trova in tutte le cose, tutte le penetra, tutte le invade, tutte le occupa, tutte le informa. Quando questa venisse meno, svanirebbero insieme tutte le bellezze, tutte le musiche, tutte le armonie, e ogni cosa dovrebbe confondersi e perturbarsi. In quella vece, in grazia della gerarchia, ciascuna sostanza possibile, la quale, in fine, non è altro che un'eco negativa di una perfezione divina, piglia quel posto che le compete, e tutte insieme costituiscono un'aritmetica ordinatissima di numeri che, derivando l'uno dall'altro, danno luogo a ciò, che noi diciamo il Mondo ideale.

La gerarchia, che informa l'Universo possibile, dev'essere l'effigie, e quasi dissi, il riverbero estrinseco di quella, che risplende nell'Universo reale.

della divina Sostanza. E siccome ogni sostanza possibile, in quanto è l'ombra e l'effigie speciale di una perfezione e di un attributo divino, non si vuol confondere con altra sostanza possibile, perciò è bene che consideriamo, in che modo una sostanza possibile si differenzia gerarchicamente da un'altra sostanza possibile. A conoscere la bellezza gerarchica e relativa, e quindi la differenza che una sostanza possibile ha verso dell'altra, vuolsi osservare l'aureola di perfezioni, onde ciascuna è fregiata; perciò che le perfezioni, che l'abbelliscono, sono il segno estrinseco e infallibile della interiore bellezza di ciascuna sostanza. Voglio dire che, siccome ogni perfezione, che è in una data sostanza, presenta un modo speciale di essere, ne viene che ogni Universo possibile deve dirsi più o meno bello, secondo che contiene maggiori o minori modi di essere. In questo modo, se osservo un minerale e un vegetale, debbo giudicare, che il vegetale, come quello che possiede a un tempo le perfezioni del minerale e del vegetale, è più bello del minerale, la cui aureola si restringe alle sole perfezioni mineralogiche. Posto adunque, che le sostanze possibili sieno partecipazioni negative e finite dell'Essere infinito, ne viene, che una sostanza possibile sarà più o meno bella, più o meno alta, più o meno divina, secondo che racchiuderà in sè maggiori o minori numeri di essere (1).

[1] Il che vuol dire, che quello che in modo eminente e infinito si dice di Dio, vuol essere inteso in modo misto e finito delle cose tutte.

Esaminata in questo modo la vita esteriore delle sostanze possibili, è bene di considerarne alcun poco la vita interiore. Ogni sostanza possibile, pogniamo pure che sia l'infima del Cosmo ideale, deve essere, nella sua vita interiore, informata dal principio vitale; perciò che l'unità metafisica e assoluta ripugna alla vita interiore delle cose. Di fatto, Iddio possiede bene la sua Unità semplicissima e metafisica; ma questa Unità dice solamente una relazione estrinseca verso le cose possibili; mentre nella sua vita interiore, come è chiaro, è esso stesso una Unità intrinata e sistematica (1). Similmente, le sostanze possibili hanno

(1) Quando i filosofi e i teologi parlano di Unità divina, essi intendono sempre di parlare della Unità metafisica, che è quella, onde la Sostanza divina, differenziandosi sostanzialmente da tutte le altre cose, rimane ed è una sola. Ma questa Unità, come è chiaro, dice una relazione al di fuori, non mica al di dentro; perciò che l'Unità interiore della divina Sostanza è sempre il risultato di una Trinità antecedente. L'Unità divina può essere intesa in molti sensi; perciò che, o essa esprime l'unità potenziale, e questa compete al Padre; o essa esprime l'unità sintetica, e questa compete allo Spirito Santo, che è realmente la sintesi del Padre e del Figliuolo; o essa esprime l'unità metafisica, e questa conviene alla Divinità, in quanto si riscontra e si riferisce verso le cose. Del resto, ogni cosa che è, vive nelle relazioni e per le relazioni. Nulla, adunque, propriamente parlando, vi ha di assoluto; perciò che la stessa vita divina è il risultato di antecedenti relazioni; e non appena la vita divina è costituita, diviene la fonte di esteriori relazioni. Chi è dunque che non vegga, quanta sia l'importanza scientifica delle relazioni? L'isolamento, tanto nel mondo della scienza, quanto in quello dell'arte e della realtà, è la morte, è il nulla, è il male, è l'inferno. Anzi, nulla affatto si può concepire senza delle relazioni, che, se sono buone, sono l'anima, la vita, il paradiso delle cose; se invece sono sofistiche, sono la morte delle cose stesse. La vita universalissima, l'Essere tutto,

esse pure nella loro vita esteriore l'unità metafisica, in grazia della quale si distinguono sostanzialmente dalle altre sostanze; ma nella vita interiore debbono essere altrettante dualità contrarie, armonizzanti nell'unità sintetica di se stesse. Di fatto, se le sostanze possibili hanno una vitalità interna, esse debbono avere il loro principio, il loro mezzo, il loro fine. Voglio dire, che ogni sostanza possibile deve avere l'azione, la reazione, la tendenza, la cospirazione, la sintesi finale. Solo in questo modo qualunque sostanza può ottenere la sua vita interiore; la quale, ad essere espressa in modo sensato, può essere rappresentata da una piccola linea circolare, la quale s' inizia e basa nell'unità potenziale; poi si discentra da quella, e va spandendosi d'intorno per la varietà; tanto che ritorni a quell' unità, ond' era emanata. Del che si scorge, che l' unità attuata è sempre un ritorno della varietà all'unità di se stessa; di guisa che essa abbraccia a un tempo l' una e l' altra.

il Teocosmo altro non è, che un intreccio di relazioni, dal più alto Olimpo, sino al più basso inferno. E siccome ogni cosa ha una vita interiore e positiva, e una vita esteriore e negativa, ne viene, che ogni cosa vive e delle sue relazioni interiori e delle sue relazioni esteriori. In questo modo, mentre ogni cosa è ciò che è in sè, ogni cosa vive e armonizza con tutto l' Universo. E quello che è chiarissimo nel mondo reale, si dimostra anche evidente nel giro dello scibile; perciò che, mentre la verità non è altro, che il riferirsi dialettico di un'idea verso l'altra; l'errore non è che la negazione di queste buone relazioni. Di fatto, vuoi tu rendere falsa e illegittima anche la più sana dottrina? Sequestrala dalle idee affini, considerala nel suo isolamento, ed essa diverrà tosto sofistica. Di qui il gran male dell'anarchia, dello scisma, dell'isolamento. Tutto nel mondo è relazione, da Dio all' ultimo atomo della materia.

Di fatto l'unità attuata, che è il fine delle cose, vuol essere sempre la sintesi del principio e del mezzo; perciò che, quando nelle cose vi fosse solo l'unità potenziale, (principio) mancherebbe ciò, che si dice Universo; il quale abbisogna anche del vario (mezzo). Nè la varietà basta da se sola a generarlo, se essa non ritorna all'unità; perciò che una varietà, sfornita di unità, è più presto un caos che un'armonia e un Universo. Non è dubbio adunque, che qualunque sostanza possibile, nella sua vita interiore, deve concretare e incarnare in sè il principio vitale, che è l'anima e l'energia di tutte le cose. Del che si deduce, che ogni sostanza possibile vuol essere una dualità di contrari, armonizzante nell'unità sintetica di se stessa. La dualità risiede nell'azione e nella reazione, onde sono dotate tutte le cose; l'unità sintetica consiste nella spirazione passiva, in che convengono i due termini contrari. Nè la cosa può essere altrimenti; perciò che la vita della sostanza ideale, essendo modellata nella vita della Sostanza divina, da cui emana per via di generazione negativa, di figliazione negativa, di spirazione negativa, conseguita che nessuna cosa si può concepire, che non sia improntata nel trino suggello della Sostanza divina. Perciò ogni sostanza ideale è un sistema finito, che rappresenta finitamente, e a più riprese quel sistema eminente e infinito, che si unifica nella Sostanza divina; è un riverbero, che suggella in sè quel raggio, che emana dal centro divino; è un'ombra, che effigia una parte infinitesimale del suo corpo. Per tal modo, tu avresti da un canto la Sostanza

divina, contenente in sè in modo semplicissimo una infinità di sostanze eminenti, che danno luogo all'aritmetica positiva dell'Essere; e dall'altro vedresti una molteplicità infinita di sostanze ideali e finite, che sono le immagini riverberate e l'eco esteriore di quelle sostanze eminenti. Che cosa di fatto è il tempo, se non l'eco e l'ombra dell'eternità divina? Perciò se è vero, che l'ombra deve effigiare il suo corpo, ne viene, che come la Sostanza divina, nella sua vita interiore, è una dualità di contrari, armonizzante nell'unità sintetica di se stessa; conseguita, che anche il tempo non può constare altrimenti, che di due termini o sussistenze contrarie, che in grazia di una mutua cospirazione, si uniscono in un termine e in una sussistenza sintetica. E di vero, il tempo non è altro che il risultato di tre momenti, che sono il presente che è il generatore; il passato che è il figliatore; il futuro che è lo spiratore. Il presente è bene il principio e l'unità germinale del tempo, ma non è tutto il tempo; il passato è bene il mezzo e la varietà del tempo, ma non è tutto il tempo; il futuro è bene la sintesi e l'unità attuata del tempo, ma non è tutto il tempo. Il tempo è una vita organica e sistematica, che a rappresentare, come si conviene, la vita dell'eternità divina, deve avere il principio di sè, il mezzo di sè, il fine di sè. Il presente genera il passato e tende al futuro; il passato figlia e ripete il presente, e cospira verso il futuro; il futuro sintetizza in sè, e congiunge in una unità armonica il presente

e il passato (1). Di fatto la vita del tempo può rassomigliarsi a quella di una linea circolare, la quale cominciando dall'unità potenziale, e distendendosi nella varietà di se stessa, riesce finalmente all'unità non più potenziale, ma attuata e perfetta. E quello che ho detto del tempo, si trasferisca alla molteplicità infinita delle sostanze ideali; le quali tutte vogliono vivere nel principio, nel mezzo e nel fine interiore di se stesse. Del che deriva che le sostanze ideali, pogniamo che sieno generate, figliate, spirate in modo negativo dalla Sostanza divina, vivono tuttavia di una vita propria, si muovono quindi e circolano da sè, per sè e in sè: tanta è la virtù del principio vitale di contraddizione!

(1) Chi considera il tempo nell'infinita successione di sè, deve vedere, che il primo momento del tempo è il presente, che moltiplicandosi diviene passato; tanto che dal presente e dal passato spira e procede il futuro. Il futuro, nel tempo, è sempre la sintesi e il combacio del presente e del passato, come il fine è il combacio del principio e del mezzo. E qui è bene di notare, che le sostanze possibili, essendo finite, pogniamo che debbano esse stesse adombrare la Divinità e quasi ripeterla, a più riprese, al di fuori; non potranno mai arrivare a tanto, che tutta la ripetano e la ridicano. In questo modo il tempo possibile, in quanto è l'eco negativa della eternità, non potrà mai tutta ridirla al di fuori. Di qui nasce un bellissimo corollario, ed è che le sostanze finite, come quelle che sono sempre in potenza e non sono mai l'atto, dovranno e potranno sempre progredire, e ciò in grazia della stessa loro finitezza. Di fatto, una potenza come uno, sviluppandosi, diviene potenza come due; e quindi svolgendosi di nuovo, diverrà potenza come tre, e così via via; tanto che questa potenza, pure mantenendosi ciò che è sostanzialmente, deve infinitamente progredire. E quello che ora dico in astratto delle sostanze possibili, vuolsi intendere delle sostanze create, delle quali parleremo a suo tempo. Voglio dire, che il finito, in tanto si distingue dall'infinito, in

Ma qui vuolsi notare la differenza infinita, che è tra la Sostanza divina e le sostanze ideali; perciò che, siccome Iddio è esso solo la sostanza prima, onde tutte le altre sostanze in modo negativo emanano, ne viene che esso solo è da sè, per sè, e in sè; così che non riceve da altro essere la sua sostanza. In quella vece, le sostanze ideali sono bene esse stesse sostanze, in quanto vivono e sostano da sè, per sè e in sè; ma queste vite e queste sostanze sono in sè da Dio, per Dio, in Dio. Imperciocchè, siccome tutta la ragione del loro essere sta nella vita positivamente infinita della Divinità; così è chiaro, che in tanto esse possono vivere in se stesse, e rimanere sostanze, in quanto si fondamentano nella Sostanza divina. Perciò vuolsi accuratamente distinguere la Sostanza prima e assoluta, che è la Divinità, dalle sostanze seconde e relative. La prima, per ciò che non dipende da

quanto quest'ultimo, essendo sempre in atto, anzi essendo l'atto, non può progredire e crescere nella sua vita essenziale; mentre il finito, appunto perchè è mera potenza, è sempre un conato, una tendenza, una progressività indefinita. Perciò lo spirito umano, in quanto è una potenza d'intendere finita, passerà di potenza in potenza, progredirà in modo indefinito, e non troverà mai il suo atto permanente. L'errore dell'Hegel fu di aver confuso la vita infinita colla vita finita; ossia di non aver avuto a gnida il principio della vita che vuole, che l'Essere viva anzitutto nella pienezza positiva di sè, e quindi viva, in modo finito, fuori di sè. Intorno alla dottrina dell'Hegelianismo ha scritto con molta chiarezza, in questi ultimi anni, il professore Giuseppe Allievo, esponendoue e confutandone la dottrina molto ampiamente. I *Saggi Morfici* e l'*Hegelianismo* sono due opere, che mostrano in Giuseppe Allievo un ingegno lucido e fecondo, e che lo raccomandano all'amore di tutti i cultori delle scienze filosofiche.

altra sostanza, diviene essa stessa il fondamento vero e l'appoggio unico di tutte le altre sostanze; le seconde, invece, pogniamo che sieno vere sostanze in sè, dicono tuttavia una relazione necessaria verso la Sostanza assoluta. Succede, cioè, nel giro dei reali ciò, che incontra nel mondo de' numeri; nei quali, pogniamo che tutti i numeri dell'aritmetica sieno veri numeri; tuttavia unicamente l'uno può dirsi il numero vero e assoluto; perciò che esso solo non ha avanti da sè altro numero, onde dipenda. Perciò, mentre l'uno è da sè, per sè, in sè in modo assoluto, ed è quindi innascibile; gli altri numeri sono bene da sè, per sè, in sè, ma in quanto si sostengono nell'uno, che è il generatore universale dei numeri. Io credo, che tutta la sofistica dello Spinoza basa sopra il dubbio concetto di Sostanza assoluta e di sostanza relativa. Imperciocchè, quando sotto il nome di sostanza si voglia intendere quella cosa, tolta la quale tutto sarebbe tolto il mondo dei reali, anch' io mi dichiaro Spinoziano; perciò che, in questo modo, è Spinoziano anche S. Paolo, il quale dice, che ogni cosa vive e muove da Dio, per Dio, in Dio. Del che è chiaro, che sotto un certo rispetto è vera la sentenza dello Spinoza; quando sotto il nome di sostanza si voglia intendere, non mica ciò che ha una vita propria, ma ciò che è il fondamento primo e universalissimo delle cose. Imperciocchè sotto questo riguardo è certo, che tutte le cose finite, in ordine alla Divinità, sono un mero accidente; anzi, io procedo innanzi e dico, che una sostanza qualunque, pogniamo che abbia ragione

di sostanza, se si considera in se stessa, diviene un accidente, quando si considera in ordine alla sua sostanza superiore. In questa guisa la pianta è un accidente del campo, il campo è un accidente della terra, la terra è un accidente del sole, e il sole stesso è un accidente, in ordine a Dio, (1)

Che incircoscritto tutto circoscrive.

Il perchè se è vero, che le cose tutte emanano la loro vita dalla vita e dalla Sostanza divina, non è dubbio, che Iddio solo è la vera vita e la vera sostanza, mentre tutte le altre vite, in ordine a Dio, sono meri accidenti e ombre di sostanze, pogniamo che sieno vere sostanze, considerate in se stesse. Ciò posto, si giustifica il panteismo cristiano, in quanto insegna, che la Divinità è realmente la unica vita e la unica Sostanza; mentre tutte le sostanze ideali e create, in ordine a Dio, non sono che emanazioni negative, e perciò vite ombratili, vane e relative. Da questa dottrina deriva un altro bellissimo corollario ed è, che

(1) Il mio lettore deve vedere, che sotto un certo rispetto si può mantenere, che il Teocosmo costituisce una Sostanza unica; in quanto le cose tutte, di relazione in relazione, costituiscono ciò che si dice Universo. Lo Spinoza confuse il concetto di Sostanza assoluta con quello di sostanza relativa. Ora è certo, che la sostanza relativa, pogniamo che abbia una vita propria e interiore, non si può tuttavia concepire senza il concetto di sostanza assoluta. E sotto questo rispetto è vero, che nessuna cosa creata può sussistere da sè, per sè, in sè; perciò che essa deve fondamentarsi nella sostanza prima e assoluta. Ma perchè una cosa si dica sostanza, basta che sussista in modo relativo da sè, per sè, in sè.

siccome le entità possibili, che nascono dalla relazione negativa, che la Divinità ha verso le cose, sono in ordine alla Divinità mere negazioni; così si scorge, essere verissima la sentenza dei teologi, i quali mantengono, che in Dio vivono in modo eminente le cose tutte; perciò che le cose tutte, in quanto hanno del concreto e del positivo, vivono infinitamente in Dio; e in tanto vivono fuori da Dio, in quanto hanno solo del negativo. Così a modo di esempio, il tempo che vive fuori dalla vita divina, si trova esso stesso in Dio, sotto il concetto di eternità. Lo stesso si dica dello spazio, il quale, in tanto vive al di fuori come una vera vita, in quanto vive nella vita divina, sotto il concetto di immensità. Del che si vede, che Iddio è veramente il Tutto in modo eminente; perciò che le cose possibili e le stesche cose create, in tanto sono, in quanto furono antecedentemente negate dalla vita divina. Che cosa, adunque, sono le cose finite, se non la negazione e la sottrazione della vita infinita? Perciò nissuna cosa si può concepire vivente nel mondo finito, che non viva in modo eminente e in un modo infinitamente positivo nella vita divina; la quale appunto, a voler vivere essa stessa in modo infinitamente infinito, ha dovuto per necessità escludere da sè tutte le cose, in quanto queste hanno del misto e del finito.

Il sagace lettore deve vedere, che io ho esposto la mia dottrina, concentrato in essa sola, senza intrommettermi punto nelle altrui opinioni; il che interviene assai raro ai moderni filosofi; i quali invece di creare la scienza, si fanno meglio ad

esporre le altrui dottrine, mostrando con ciò di amare più presto la erudizione, che la peregrinità e la creazione scientifica. Nel qual mendo, a mio avviso, è anche caduto Vincenzo Gioberti, ingegno potentissimo; la dottrina del quale, tuttavia, quanto è ricca di nobilissimi accessori, altrettanto è sterile di sostanza; di modo che da tutte le sue scritture non ti è dato di cavar fuori un sistema veramente compiuto di scienza. Perciò io tengo, che l'erudizione, massime in filosofia, dove si suole procedere a punta di ragioni, è sovente una pompa vana e un lusso inutile; il quale si deve usare con molta parsimonia, e più presto per solleticare, a guisa di agrume, il palato imbelli de' moderni studiosi, che per necessità intrinseca che se ne abbia (1). Vincenzo Gioberti, secondo che io credo, è caduto in due errori assai gravi, dei quali il primo è di essere mosso da un fatto contingente, come è quello dell'atto creativo, e ciò in modo dommatico, è senza nessuna prova che valga: il secondo è di non aver scritto un libro, in cui la sua teorica fosse nettamente esposta e applicata. Lascio stare, che V. Gioberti non ha potuto, colla teorica dell'atto creativo, attingere il Cielo supremo dell'Essere, e vedere quindi la legge plasmatrice delle

(1) A combattere validamente l'errore e la sofistica, non vi ha mezzo migliore, che quello di stabilire una dommatica e una scienza, per tutti i rispetti compiuta. Quando io ho costruito un edificio scientifico, che risponda a tutti i desiderii dell'intelletto, e spieghi in modo facile e gerarchico l'origine, il mezzo, il fine di tutte le cose, cadono nello stesso punto tutte le sofistiche e tutti i falsi sistemi.

varie sue categorie. Sotto questo rispetto, io credo che A. Rosmini ha maggiori titoli alla riconoscenza degli amatori delle cose filosofiche; perciò che, pogniamo che esso cada forse nel difetto contrario, e notomizzi anche troppo la scienza, tuttavia egli suole procedere a filo di logica; tanto che se tu non puoi approvare il suo sistema, sei tuttavia costretto di dire, che A. Rosmini fu profondamente filosofo e creatore peregrino. Quindi io non dubito di affermare, anche con pericolo di non piacere a molti giobertiani, che A. Rosmini fu filosofo nel vero senso della parola; mentre V. Gioberti fu più presto uno scrittore magnifico, eloquente, pieno di vena e di ardimento; ma, in quanto a filosofia, fu meno profondo e meno logico del pio scrittore del *Nuovo Saggio sull'origine delle idee*.

E qui, giacche mi è incontrato di parlare di questi due scrittori che, ai nostri giorni, rinovarono in Italia la scienza del pensiero, debbo notare che V. Gioberti, per ciò che si attiene alla presente questione, è caduto in un errore fatalissimo, negando la dottrina dei possibili, e mantenendo, che tutta la Realtà teocosmica vuole induarsi nell'Ente e nell'esistente. Filosofando in questa guisa, V. Gioberti ha dovuto contraddire alla tradizione universale della scuola platonica e agostiniana; la quale ha sempre riconosciuto la teorica delle idee eterne e delle forme immutabili delle cose. Oltre ciò, la sua teorica non può fornir la spiegazione scientifica delle matematiche pure, le quali, come è chiaro, sono indipendenti dall'atto creativo. Vuolsi anche notare che, tolto di

mezzo il mondo delle idee eterne e dei tipi immutabili delle cose, è impossibile di fornire una scientifica spiegazione del domma della libera creazione. Imperciocchè, quando non si riconosca altra dualità che quella dell'Ente e dell'esistente, la creazione non può essere altro, che una vera emanazione positiva dell'Ente nell'esistente. Errò quindi V. Gioberti, quando combattendo contro di A. Rosmini, ha creduto che il possibile fosse, non mica una vera realtà generata ed emanata (negativamente) dalla vita divina; ma che dovesse esso stesso confondersi e immedesimarsi colla Realtà divina, positiva e assoluta. Del che è derivato, che V. Gioberti non ha potuto innalzarsi al concetto compiuto del Teocosmo, il quale s' intrina nella Realtà divina, nella realtà possibile, nella realtà creata: delle quali realtà la prima è necessaria, eterna, innascibile, assoluta in modo positivo: la seconda è pure necessaria, eterna, oggettiva, ma solo in modo negativo: la terza, come vedremo, spira e procede, in modo libero e contingente, dalla Realtà divina e dalla realtà possibile. Io credo, che fra gli antichi filosofi il solo Agostino ebbe un concetto chiaro e scientifico del Mondo possibile, in quanto il Mondo possibile è quell'anello, che lega e unisce il Cosmo creato col Cosmo divino. Il solo Agostino ha veduto in modo chiaro, come le idee e i tipi delle cose sono bene realissimi; ma che questa realtà non è quella realtà concreta, assoluta, infinitamente positiva, che è in Dio; ma è anzi una realtà negativa, e generata negativamente dalla Realtà divina. Vincenzo Gioberti non

ha saputo concepire una realtà destituita di concretezza; e quindi ha dovuto credere, che i possibili non fossero altro, che un parto dell'umana astrazione. Il fatto invece è, che l'Intelletto divino, conoscendo sè, genera in modo negativo il non sè, e quindi afferma fuori da sè la possibilità delle cose; le quali, come possibili, sono una vera realtà; anzi una realtà più vera delle cose stesse create; perciò che le cose possibili sono veramente eterne, necessarie, incommutabili (1).

Ma, se da un lato ha errato V. Gioberti, confondendo come fece, il possibile colla Realtà infinita, cadde nell'altro eccesso A. Rosmini, negando al possibile ogni maniera di realtà; e riducendolo a una semplice idea astratta; la quale, in tanto può sussistere, in quanto sussiste il pensiero umano, che la idoleggia. A dire il vero, A. Rosmini non si sollevò esso stesso al cielo purissimo della dualità ontologica dell'Ente e del possibile; perciò che il possibile di A. Rosmini è una cosa indeterminata, vaga, e solo esistente in ordine al pensiero umano. Non è qui il luogo di trattare di proposito della teorica rosminiana; la quale, riducendo a gretta unità la molteplicità infinita delle idee e dei tipi

(1) *Sed etiam si hoc legamus « quod factum est, in illo vita erat » manet ista sententia, ut id quod per ipsum factum est, vita esse in illo intelligatur, in qua vita vidit omnia, quando fecit, et sicut vidit, ita fecit... Haec omnia priusquam fierent, erant in notitia facientis.... Et utique ibi meliora, ubi veriora, ubi aeterna et incommutabilia.... Porro si noverat ea, priusquam fierent, apud illum erant eo modo nota, quo sempiternae atque incommutabiliter videntur et vita sunt... DE GEN. ad litt. Lib. v. C. 15 et passim.*

eterni delle cose, deve condurre per diritto a un panteismo idealistico. Solo voglio avvertire che, siccome la Divinità è comunicabile al di fuori in un modo infinito, così le ragioni delle cose debbono essere realmente infinite. Il che vuol dire, che come è infinita al di dentro la somma e la Unità divina, così infinita al di fuori vuol essere la varietà e la sottrazione del mondo possibile. L'Ente possibile, segregato dall'Ente reale, è una vera assurdità; perciò che, se l'Ente possibile si prende in senso ontologico, deve necessariamente riferirsi all'Ente reale, di cui è l'ombra e l'eco negativa. Se poi si prende solo in senso logico e astratto, in questo caso è un semplice parto dell'umana astrazione; tanto che il filosofo, che edifica sopra di questo concetto, edifica in aria. Del resto io non so intendere, come il dotto e piissimo teologo, amante com'era della scienza patristica, abbia osato, per questa parte, discostarsi dalla opinione comune degli antichi scrittori ecclesiastici; i quali hanno sempre insegnato la molteplicità delle idee divine, le quali, in ordine all'umano intelletto, divengono e sono le specie e i tipi eterni delle cose create. Nè vale il dire, che il sistema rosminiano è bello per la sua semplicità e unità maravigliosa; perciò che quella unità, a cui il venerabile teologo vuole ridurre ogni cosa, contraddice apertamente alla varietà infinita, che è nelle cose stesse; la quale varietà in ciò consiste, che come le creature tutte si distinguono le une dalle altre, così ciascuna deve avere la sua specie e il suo tipo, in che fu modellata dal divino Artefice. È bene il

vero, che la varietà infinita del mondo creato confluisce essa stessa in una vera unità: ma questa unità è gerarchica, non panteistica; è graduata, non misantropa; è varia, non monotona; è viva, non morta. Oltre a ciò si vuole avvertire, che le idee eterne, pogniamo che abbiano il loro centro negativo nella Divinità, esse mancano affatto di un centro positivo di sè; perciò che, quando potessero avere questo centro positivo, dovrebbero formare l'unità di se stesse. Il che ripugna alla energia vitale del principio di contraddizione; il quale richiede che, come nella vita interiore tutte le bellezze divine si sono incentrate nell'Unità, e ciò in grazia di una moltiplica infinita di se stesse, così nella vita esteriore tutte le bellezze divine si sottraggano una ad una dalla vita interiore, dando così luogo alla varietà infinita del Cosmo possibile. Perciò le vite possibili, come quelle che difettano di unità centrale, non solo sono in sè finite; ma si limitano anche a vicenda, si angustiano e si costringono, l'una coll'altra, e sono nel Cosmo possibile così, come i numeri sono nell'aritmetica. Intanto le cose dette debbono bastare, perchè il lettore comprenda la differenza grandissima, che è tra la mia e la dottrina di V. Gioberti e di A. Rosmini. Ma la virtù del principio vitale non è tutta consumata nella formazione del Cosmo possibile. Imperciocchè, in quella guisa che quando il Cosmo possibile ombreggia e ripete con perfetto parallelismo il Cosmo divino, si deve dire, che ne è l'eco sincera e la perfetta manifestazione negativa; similmente, se avviene che gl' idoli cosmici e i

interiore; ma questa vita non potrebbe al di fuori manifestarsi. Anzi io vado più innanzi e dico, che la Divinità non potrebbe neppure avere una vita interiore; perciò che è impossibile di concepire la vita interiore d'un essere, senza che se ne concepisca la vita esteriore. Diffatto nessuna cosa può essere quello che è, se non escludendo dal suo concetto la cosa, che le è contraddittoria; di guisa che ogni cosa, in tanto mantiene la sua vita interiore, in quanto pone la sua vita esteriore; la quale perciò diviene il mezzo assolutamente necessario a custodire e a mantenere la vita stessa interiore. Ciò posto ne viene, che siccome il Cośmo possibile è esso una vera vita, così deve cacciare e negare da sè tutto ciò, che esso non è; ossia deve negare la non vita, il non possibile, tutto ciò insomma, che non effigia bene la Divinità. E perchè questa cosa si comprenda, vuolsi avvertire, che l'Ente, a rimanere l'Ente, ha dovuto anzi tutto negare da sè il non Ente; il quale non Ente, in ordine all'Ente, è bene una negazione, e sotto questo rispetto si può dire quasi la sofistica della Divinità; ma il non Ente, in ordine a sè, è tuttavia una vera vita. Imperciocchè il non Ente o il possibile, come quello che è il risultato di una vera affermazione divina, fuori dalla vita divina, è in se stesso un qualche cosa; è insomma l'ombra vera e reale della Divinità; è il riverbero estrinseco dell'Ente; tanto che sotto questo rispetto il non Ente non può dirsi una sofistica. Ciò è tanto vero, che il tempo, lo spazio, il moto, pogniamo che sieno pure negazioni, in ordine all'Ente; sono tuttavia vere vite e vere sostanze, in ordine a se stessi.

Ma se queste negazioni sono vere vite, nasce tosto necessità, che non possano rimaner vere vite, se non negando da sè tutto ciò, che esse non sono. Intanto, quest'ultimo polo sofistico, relativamente al quale lo stesso non Ente è ancora un qualche cosa, deve costituire ciò, che io appello il mondo sofistico, il mondo anti-estetico, il mondo infernale. In questo modo è spiegata l'origine negativa del deforme, del male, della sofistica; la quale è la negazione del non Ente, ed è, quasi dissi, il Lucifero ideale. Sotto questo rispetto, la sofistica ideale ha nulla di positivo; perciò che in tanto essa può vivere, in quanto nega ed esclude da sè la vita vera delle cose. Laonde la sofistica non è mica necessaria in sè, ma serve solo a far meglio risplendere e spiccare la virtù intrinseca della scienza. Quando non esistesse la sofistica, certamente la scienza nulla perderebbe delle sue interiori bellezze; tuttavia non avrebbe sotto da sè una vita inferiore, in che esercitare il proprio imperio e la reale sua potenza. La sofistica è necessaria alla scienza così, come, al dire di Paolo, le eresie sono necessarie alla Fede, e come l'ombra è necessaria al corpo. E siccome il male, la sofistica, il deforme sono l'ultimo polo della vita, e ne segnano l'eco ultima ed esclusivamente negativa; perciò si deriva, che il principio della vita deve trovare nella sofistica l'ultimo complemento di sè. Voglio dire, che l'Ente nega anzi tutto il non Ente, e genera in questo modo il possibile. Il possibile poi, come quello che ripete a più riprese essa Divinità, ad essere ciò che è, deve negare da sè

il Cosmo anti-estetico, che perciò diviene l'ultima ombra dell'Essere. In questo modo, mentre la vita comincia dalla Divinità, che è il Genere più alto, e quindi passa al Cosmo possibile ed estetico, che ne è la sua specie negativa, essa deve cessare affatto nel mondo della sofistica ideale; la quale non è altro, che la negazione e la sottrazione del mondo estetico e scientifico. Una vita allora cessa di essere una vera vita, quando non può generare sotto da sè un'altra vita; perciò che il concetto di vita vera risulta appunto dall'imperio, che essa vita tiene sovra di un'altra vita. In questo modo la vita della Divinità non poteva pienamente possedere se stessa, quando non avesse generato negativamente il Cosmo ideale ed estetico. Il Cosmo possibile poi, in quanto è anche una vera vita, non poteva mantenere se stesso, se non escludendo da sè, e quindi ponendo fuori da sè il mondo della sofistica possibile; la quale è l'eco negativa e quasi l'ombra e il riverbero cstrinseco del Cosmo estetico e scientifico. Del che è chiaro, che il mondo della sofistica, come quello che è l'ultima eco della vita, è bene un'apparenza, un'ombra, un'ipocrisia di vita, ma non è una vera vita. Quindi anche si comprende, perchè si è sempre insegnato, che il deforme, il male, la sofistica non godono di una vita positiva, ma solo di una vita apparente; e che in tanto essi vivono, in quanto si nascondono sotto le scambianze del bello, del bene, della scienza. Che cosa difatto è la sofistica, se non l'errore, che si nasconde sotto le apparenze della scienza? Che cosa è il deforme, se non l'immagine negativa e,

direi quasi, l'ipocrisia del bello? Che cosa è il male, se non il vizio, che si veste della maschera della virtù? Perciò la sofistica, il male, il deforme, non sono mica il nulla; chè il nulla è vanità, e come tale, non può essere nè principio, nè fonte di cosa alcuna; ma sono la negazione, la privazione, l'apparenza, l'ipocrisia della vita vera (1).

Una vita allora si dice ed è sofistica, mala e deforme, quando non rimane quello, che deve essere; quando non risponde all'azione e all'imperio legittimo di quella vita, che ad essa sovrasta; quando, in una parola, non si mantiene nell'orbita sua e nel suo numero. In questo modo è sofistica

(1) Che il Cosmo anti-estetico sia una vita, apparisce da ciò, che esso, nel primo momento di sè, esce e si genera dalla Divinità così, come il Cosmo estetico. Di fatto il Cosmo possibile, quando esce per generazione negativa dalla Divinità, in quel primo momento non è, nè estetico, nè anti-estetico; perciò che la sua vita non è anche costituita. Il Cosmo possibile comincia a divenire estetico o anti-estetico, quando risponde o non risponde all'azione generativa e tendente della Divinità, che è la fonte vera e prima del Cosmo possibile. Voglio dire, che il Cosmo possibile, in tanto diviene estetico, in quanto reagisce e cospira esso stesso verso l'azione della Divinità; e il Cosmo possibile, in tanto diviene anti-estetico, in quanto, non volendo riconoscere la causa prima, pone se stesso come causa prima. Del che si vede, che la sofistica e il male, in quanto sono negativamente originate dalla Divinità, sono in sè una cosa positiva; in quanto poi non rispondono in modo debito all'azione di essa Divinità, sono una cosa del tutto negativa; anzi non sono una vera vita, ma un'ipocrisia di vita. Di qui si comprende, come e perchè il Cosmo anti-estetico, pogniamo che nulla abbia di positivo, non è tuttavia un mero nulla; perciò che esso è una vita seconda, che non riconosce e confessa la vita prima. Si legga ciò, che altamente scrive S. Dionigi intorno all'origine e alla natura del male.

la vita di un pianeta, quando non obbedisce all'azione e alla domanda del suo sole; tanto che non obbedendo al suo sole, il pianeta deve perdere se stesso. Per simile guisa, quando l'uomo non obbedisce all'imperio legittimo e all'azione benevola della Divinità, che è il Sole universalissimo, esso vive una vita sofistica, non rimane più nel debito ordine, rompe e dilacera la legge dell'armonia vitale; e abbandonando il centro vero di sè, deve cadere in se stesso e perdersi. Del che si scorge, che il male, in ogni ordine di cose, non consiste mai nel nulla; ma in una vita falsata, ipocrita, negativa, apparente, arrovesciata; in una vita, insomma, che non potendo mantenersi e conservarsi in sè, è necessitata ad assumere le apparenze e le forme ipocrite di un'altra vita, che cerca di copiare e di scimiottare. Che cosa difatto è un pittore, in quanto possiede la sofistica della pittura? Esso è un ipocrita, il quale cerca di adagiarsi nella vita della pittura; non mica per obbedire ai santi e dolci inviti della scienza vera della pittura, e per tradurla nell'arte così, come essa è in realtà; ma in quella vece esso si nasconde fintamente nella vita della pittura per corromperla, svisarla, adulterarla. Perciò il male, il deforme, la sofistica, in quanto non rispondono alla voce del bene, del bello e della scienza, sono vere negazioni della vita; la quale dimora nell'armonia; in quanto poi producono delle vite falsate, ipocrite, sofistiche, hanno del positivo e del reale. In questo modo il pianeta, in quanto non risponde alla voce del suo sole, tiene vera-

mente del negativo; in quanto poi questo pianeta vive disorbitato e girovago, ha del positivo e del reale.

I pochi cenni, che ho fatto intorno alla sofistica, debbono bastare ad apprendere, quale sia l'origine vera del male, intorno a cui si sono scritti tanti volumi. Il male ideale, ossia la sofistica in genere, ha la sua origine eterna nella negazione del bene ideale. Di fatto se è vero, che il Cosmo estetico e ideale ombreggia dall'eternità il Cosmo divino, di cui è l'immagine esteriore, è chiaro che il Cosmo estetico e ideale, in quanto è esso stesso una vera vita, deve da tutta l'eternità negare da sè il Cosmo anti-estetico; ossia deve da tutta l'eternità negare da sè il male, la sofistica, il deforme. In questo modo si vede, che se da tutta l'eternità fu possibile l'Angelo buono, da tutta l'eternità dovette essere possibile l'Angelo cattivo. E che cosa è l'Angelo cattivo, se non quello spirito ideale, il quale non riconosce e non confessa l'azione generatrice della causa prima? Quando un angelo ideale non confessa l'azione generatrice della causa prima, pone nello stesso tempo una negazione, tanto della causa prima, quanto di se stesso; perciò che, mentre nega la causa prima, nega se stesso, che ne è l'effetto immediato. Intanto se è vero, che da tutta l'eternità è dovuto esser possibile l'Angelo buono, che confessa colla sua reazione e cospirazione l'azione e la tendenza della causa prima verso se stesso; dovette da tutta l'eternità esser possibile l'Angelo malo; perciò che l'Angelo cattivo non è, che la sottrazione e la negazione

dell'Angelo buono; il quale non può vivere come Angelo buono, se non negando ed escludendo da sé la possibilità dell'Angelo malo. Del che deriva, che nell'ontologia pura la vita universalissima delle cose trova il suo principio nella Divinità, che è il polo positivo e infinito della vita universalissima; trova il suo mezzo nel Cosmo ideale estetico, che è la specie negativa e l'eco infinitamente esteriore di essa Divinità: trova finalmente il suo fine nel Cosmo ideale anti-estetico, che è una vita unicamente disobbediente, negativa, sofistica, mala, deforme, ipocrita. E siccome al Cosmo ideale estetico deve per necessità rispondere il Cosmo ideale anti-estetico, quindi si spiega, perchè sia eterna, necessaria, assoluta l'origine del male e della sofistica; e perchè quindi alle matematiche vere e scientifiche, alle armonie celesti e dolcissime, alle filosofie divine e dialettiche si contrappongano sempre le matematiche discordanti e antiscientifiche, le armonie false e distonanti, le filosofie sofistiche e luciferiane. La ragione di questo processo è voluta in modo essenziale dal principio di contraddizione; il quale di negazione in negazione conduce la vita sino al polo ultimo e al lido estremamente negativo di se stessa (1). E per for-

[1] Si dovrebbe trascrivere tutto il libro iv *De Divinis Nominibus* dell'Areopagita, per vedere pienamente e divinamente spiegata la origine del male. In questo capo iv il sommo teologo si propone di provare, che il male non è un ente, ma la privazione dell'ente; e che tutto ciò che esso è, esso stesso lo ha dal Sommo Bene; tanto che il male assoluto è impossibile a concepirsi. Prova, cioè, che il male, in quanto è male, non può venire da Dio, nè essere in Dio, sommo

nire un esempio concreto di questo vero, immaginiamo, che l'Intelletto divino conosca Dio come eterno. In questo caso l'eternità rappresenta un attributo positivo della Divinità; ma siccome questo attributo non può essere in Dio, se non in quanto si nega da Dio il concetto di tempo; perciò è, che il tempo diviene fuori da Dio l'eco dell'eternità divina. Che cosa diffatto è il tempo possibile, se non l'eco e la ripetizione amorosa dell'eternità? Intanto l'Intelletto divino, come eternità, vede nel tempo l'immagine ombratile di sè stesso, e se ne compiace. In questo modo il tempo possibile diviene realmente l'aureola esteriore dell'eternità divina. Ma il tempo

bene: e che quindi la privazione di alcuni gradi dell'Essere è una necessità della vita delle cose. « *Quomodo, exstante Providentia, mala sunt omnino? Malum, quia malum, neque res, neque in rebus est. Nulla etiam res Providentiam effugit; neque enim est malum, quod non sit admixtum bono. Quod si nulla res sit expers boni; malum autem sit defectus boni; quum nulla res omnino privata sit bono, in rebus omnibus divina quoque Providentia est, nec res ulla Providentiam divinam effugit... Quamobrem vatum sermonem plurimorum nequaquam approbamus qui aiunt, divinam Providentiam nos vel invito ad virtutem debere impellere; nam non est Providentiae naturam violare. Quopropter, tamquam Providentia, quae naturae cuiusque conservatrix sit, libero motu praedita, ut libere se moventibus, et universis ac singulis, modo quodam universo ac cuilibet proprio prospicit, in quantum eorum, quibus providetur, natura capit, universae atque omnigenae Providentiae beneficia, quae cuique pro capto suo dantur. Non igitur malum est res aliqua, neque in rebus malum existit. Nusquam enim malum est quia malum, nec quod malum sit, hoc a potestate proficiscitur, sed ab imbecillitate. Ac daemonibus, id quidem quod sunt, et ex bono est, et bonum; malum, quod illis ex lapsu a propriis bonis accidit, est eiusdem status habitusque mutatio, et accomodata eis angelis dignae perfectionis imbecillitas, Expetunt etiam bonum, in quantum et esse, et dicere, et intelligere desiderant; et in quantum non expetunt bonum... non est appetitus, sed verae appetitionis defectus ».*

possibile, in tanto rimane estetico, in quanto risponde all'azione amorosa dell'eternità, e la riverbera, nè più nè meno, in tutti i momenti costitutivi del tempo. Che se il tempo, invece di riconoscere sè, come originato in modo negativo dall'eternità, volesse costituirsi, come causa unica e come origine prima di se stesso; se il tempo non volesse riconoscere l'eterno, e non volesse figliare verso il medesimo; in questo caso noi non avremmo più il tempo vero, ma il tempo sofisticato; avremmo quel tempo, che è proprio di Lucifero; non mica quel tempo, che è proprio dell'Angelo buono; noi avremmo, cioè, un tempo disordinato, disarmonico, discordante, non avente il suo vero principio, il suo vero mezzo, il suo vero fine; noi avremmo un tempo, di cui il presente è in lotta col passato, il passato è in battaglia col presente, il passato e il presente sono in guerra col futuro. Tale è realmente l'indole e la natura della sofistica, o si concreti questa nell'idea, o nell'Angelo, o nell'uomo, o nella materia. Il che vuol dire, che come è bella, santa, dolcissima la vita del Cosmo estetico, altrettanto è deforme, empia, amara poco meno che morte, la vita del Cosmo anti-estetico. E in quella guisa, che il Cosmo ideale estetico, in quanto è l'eco esteriore e il riverbero sincero della Divinità, la ripete a più riprese al di fuori, e tutta la ridice in una varietà infinita di ombre; così il Cosmo anti-estetico, in quanto è la negazione del Cosmo stesso estetico, deve esso stesso tanto allargarsi, quanto si diffonde la stessa Divinità e il Cosmo estetico, di cui è l'immagine negativa e l'empia

apparenza. Sotto questo rispetto il Cosmo anti-estetico è realmente il contrapposto della Divinità. E in quella guisa, che nella vita divina vi ha un Primo, onde tutti i numeri divini si muovono, costituendo l' Unità di se stessi in una somma infinita; così nel Cosmo anti-estetico deve essere un Primo, o direi meglio un Ultimo, in che si reggono e s'incentrano tutte le sconcezze infernali. Questo Primo o questo Ultimo sofisticato è il Lucifero ideale; il quale perciò diviene così il polo negativo ed estremo della Vita universalissima, e il quale si può meritamente appellare il Dio del male, il Dio della sofistica, il Dio del deforme, il Dio, in una parola, arrovesciato (1). Or qual mente umana

(1) Il nostro Alighieri, scultore divino dei più alti concetti, ci ha terribilmente e con somma verità descritto il Lucifero concreto in questi versi stupendi:

*Principio del cader fu il maledetto
Superbir di Colui, che tu vedesti
Da tutti i pesi del mondo costretto.*

PAR. C. 29.

È di vero, siccome il Cosmo anti-estetico è la negazione di tutte le vite antecedenti, ne viene che il Lucifero deve in realtà sentire in sè il peso infinito di tutte le vite. Connotando esso l'estrema eco della vita, ed essendo come il Dio arrovesciato, ne viene che tutto il pondo del Teocosmo deve costringerlo da tutte parti. Intanto è chiaro, che lo stesso Lucifero, in quanto è da tutti i pesi del mondo costretto, ha necessariamente del positivo; di modo che lo stesso inferno, in quanto ha dell' essere, è collegato negativamente col Paradiso, di cui è il polo ultimo e infinitamente lontano. L' Essere costituendo tutta la vita, sino all'estrema eco di sè, è impossibile separare l'Inferno dal Paradiso. » *Usque ad daemonicam vitam se extendens* » come dice S. Dionigi. In questo senso l'Erigene mette l'Inferno nel Cielo; il che vuol dire, che il Teocosmo è una vita universalissima.

può sostenere la vista orrenda delle battaglie e degli inferni, che si urtano e si arrovesciano nella notte della sofistica e del caos anti-estetico! Qual mente può immaginare le orribili metamorfosi, che debbono subire le vite, che essendo uscite belle e celestiali dalla Divinità, trasformarono se stesse in deformità infernali! Qual intelletto può concepire quei desiderii disperati, quei principii destituiti di fine, quelle voglie infinite private di mezzo! Tuttavia è un fatto, che anche queste vite demoniache emanano per duplicata negazione dalla vita stessa di Dio. E perchè non sembri, che questa dottrina sia nuova nella filosofia cattolica, voglio confermarla coll' autorità di S. Dionigi, il quale col principio della vita fornisce esso stesso la più bella spiegazione, tanto alla Teogonia, quanto alla Cosmogonia universale. Si ascolti questo sovrano ontologo: » *Nunc laudanda nobis est vita aeterna, ex qua per se vita, et omnis vita manat, et a qua vivere in omnia, quoquomodo vitam participantia, convenienter unicuique disseminatur..... Vita divina est per se vitae vivificatrix et effectrix: et omnis vita vitalisque motio est ex vita, quae est super omnem vitam, et omne principium omnis vitae... Et largitur primum quidem per se vitae esse vitam; et omnis vitae et cuique vitae esse unamquamque apte ad naturam suam; coelestibus etiam vitam immaterialem ac deiformem... ad ipsam quoque vitam daemonicam abundantia bonitatis suae se extendens: neque enim illa quod sit, et vita sit ac maneat, ab alia causa*

nisi ab hac habet » (1). Queste parole, chi ben considera, contengono un'intiera filosofia cattolica; perciò che esse ci apprendono, come la vita è essa la legge, onde l'Essere appresta a se stesso la vita, e quindi appresta la vita a tutte le cose, generandole

(1) DE DIV. NOM. C. VI. — Nel capo IV parlando S. Dionigi del male e dei mali demonii, scrive: « *Verum dicit aliquis, eos malos appellari non secundum quod sunt; (ex bono enim sunt, bonamque sortiti essentiam) sed ex eo quod non sunt; quia non custodierunt principatum suum... In quo enim, dic amabo, daemones depravatos dicimus, nisi quod divina bona velle et perficere destiterunt? Alioquin, si natura mali essent daemones, semper fuissent mali; atqui malum instabile est. Si itaque semper eodem modo se habent, non sunt mali; nam eodem modo semper se habere, proprium est boni. Si autem non semper mali, neque natura mali sunt, sed defectu angelicorum bonorum. Neque vero expertes penitus boni sunt, quatenus sunt, vivunt intelligunt, illisque omnino inest quidam motus desiderii; pravi autem dicuntur, quatenus in naturali actione sunt imbecilles... Non itaque genus daemonum existit malum, quatenus naturae suae respondet, sed quatenus repugnat. Neque totum bonum quod illis concessum est, penitus eversum est; sed ipsimet a toto bono, quod eis traditum erat, exciderant.* » Questa dottrina significa, che il male, propriamente parlando non viene, nè può venire da Dio, il quale, essendo il Bene, non può dare che il bene. E perchè questa cosa si comprenda, vuoi notare, che una cosa si fa e diviene mala, in quanto non risponde all'azione divina, e non è quindi ciò che deve essere. Perciò ogni cosa, in quanto è generata da Dio, è sempre buona; perciò che essa è un'ombra, un riverbero, un'eco della stessa Divinità. Ma la cosa, in tanto si dice mala, in quanto, nel secondo momento di sè, non riconosce e non conferma il primato divino, ossia in quanto non si pone nel modo a sè conveniente. Quando una cosa qualunque non si pone nel modo a sè conveniente, distrugge se stessa, la sua vita, la sua armonia, la sua bontà, la sua bellezza. Io dico che distrugge se stessa; perciò che è impossibile, che distrugga la causa prima; perciò che la causa prima ha già sortito il suo fine, quando ha posto quella data cosa, la quale assolutamente deve rispondere; o in modo positivo, riconoscendo il primato della causa prima; o in modo negativo, non riconoscendo questo primato. Se risponde nel primo modo, ottiene la sua vera vita: se nel secondo, ottiene una vita falsata e sofistica.

tutte negativamente, tutte distinguendole, tutte unendole, tutte ponendole nella propria sede e nel proprio numero. Intanto la dottrina dell' Areopagita ci prova in primo luogo, che tutte le cose emanano negativamente dalla vita divina. Imperocchè esso distingue molto accuratamente la vita divina, che appella *per se vitam*, dalle altre vite; le quali perciò non possono dire una relazione positiva verso la Divinità, ma debbono dire verso di questa una relazione negativa. In secondo luogo ci prova, che la Sostanza divina è realmente una unità multipla ed eminente; perciò che la Divinità, essendo essa quella vita, onde tutte le vite emanano, deve essa sola, nell'unità purissima di sè, essere tutto ciò, che è il Cosmo ideale nella varietà di se stesso. Del che deriva, che nulla può essere nella Cosmogonia, che non si trovi in modo eminente nella Teogonia. Di fatto, che cosa può sussistere, che non sia un raggio e un'emanazione della Divinità? O forse che si può concepire alcuna cosa, che non sia uscita in modo negativo dalla Divinità, e la quale non trovi nella Divinità l'unica ragione di essere? Che se le cose tutte sono un'emanazione negativa della Divinità, è chiaro, che Iddio deve comprendere in sè, in modo eminente, tutto ciò, che in modo finito vive fuori dalla Divinità (1). In terzo luogo

(1) Si ascolti S. Agostino « *Tu es Deus meus: apud Te omnium stabilium stant causae; et omnium mirabilium apud Te immutabiles manent origines; et omnium rationabilium et irrationabilium atque temporalium sempiternae videntur rationes.... An aliunde quam a Te traditur esse et vivere? Nonne Tu es fons vitae, a quo fluit omnis vita? Quidquid enim vivit, per Te vivit, quia sine Te nihil vivit* ». SOLILOQUIA.

la dottrina dell'Areopagita ci prova, che le cose tutte debbono costituire una vita sola; la quale, in tanto può dirsi panteistica, in quanto le cose tutte, di relazione in relazione, ascendono sino alla vita divina, che è il centro universale della vita; e in tanto non è panteistica, in quanto la virtù stessa della vita richiede, che le cose tutte, mentre si riferiscono le une verso le altre, si distinguano tutte per modo, che l'una non occupi il numero dell'altra; ma tutte insieme costituiscano una vita, un sistema, un organismo vitale, sovranamente gerarchico e graduato. Il che vuol dire, che S. Dionigi non accetta quel panteismo falso, secondo il quale la vita degli esseri sono altrettanti raggi positivi della Divinità; ma accetta quel panteismo cristiano, secondo il quale le vite degli esseri sono altrettanti raggi negativi della vita divina, la quale si comunica e si diffonde al di fuori per una negazione e sottrazione infinita di se stessa. Laonde sta ferma la dottrina, onde noi crediamo, che la Divinità, rispetto alle altre vite, s'infinitizza in un'aureola di attributi positivi, ciascuno dei quali diviene la ragione e l'origine di un raggio negativo, e di una vita parziale fuori dalla Divinità. E siccome il raggio positivo è una vera azione, ne viene che il raggio negativo dev'essere una vera reazione, e quindi deve in modo contraddittorio ricopiare, ripetere ed echeggiare l'azione stessa di Dio. Del che deriva, che qualunque cosa è generata negativamente dalla vita divina, diviene perciò stesso l'immagine negativa della Divinità. Che cosa di fatto è il tempo, se non l'eco nega-

tiva della eternità divina? Che cosa è lo spazio, se non l'immagine finita e negativa della immensità divina? E in quella guisa, che il principio vitale, a manifestare le bellezze infinite della Divinità, ha generato in modo negativo il Cosmo ideale estetico; così il Cosmo ideale estetico, essendo esso stesso una vera vita, ha dovuto generare e render possibile fuori da sè il Cosmo ideale antiestetico; dando luogo in questa guisa al polo ultimo della vita. Intanto è chiaro, che il principio vitale ha esaurito tutta la sua virtù nel plasmare la vita divina, la vita ideale estetica, la vita ideale antiestetica. Queste tre vite teocosmiche possono rassomigliarsi ai tre momenti, in che si partisce l'integrità del giorno; il quale non può rimanere meriggio, senza che ripulsi da sè il concetto di sera; e il concetto di sera non può rimanere ciò che è, senza che ripulsi da sè quello di notte (1). La Divinità è realmente il meriggio e la pienezza infinita della vita, a cui nulla si può aggiungere, nulla si può levare. Ma questo meriggio di bellezza infinita, sottraendo e negando da sè tutto ciò che non è meriggio, non poteva fare a meno

(1) Il principio di contraddizione è dotato di un doppio processo; il primo è positivo o ascensivo; il secondo è negativo o discensivo. Per mezzo del primo esso plasma la vita della Divinità; la quale cominciando, direi, dalla mezzanotte diurna, e ascendendo via via per il mattino, raduna e raccoglie tutte le bellezze positive nel Meriggio divino. In questo modo il Meriggio divino è il risultato del processo positivo o ascensivo del principio vitale. Ma il Meriggio divino, in tanto può rimaner tale, in quanto nega e fa discendere di sè, a una a una, tutte le sue bellezze divine, dando luogo così alla sera divina.

che lasciare un residuo, un' imagine, un' ombra infinita di sè; e quest'ombra infinita di sè è appunto la sera; la quale, in tanto è ancora bella, in quanto rifà in modo contraddittorio, e ripete nella sua caduta tutti i raggi del meriggio. Ma la sera stessa, come quella, che è anche una luce, e una vita, non può stare in sè, dove non ripulsi e cacci da sè la notte; la quale perciò è la negazione totale della luce, e costituisce così la vita esteriore e contraddittoria della sera. E siccome la notte è l' ultima eco del meriggio, ed è essa la caduta estrema del giorno; perciò essa non può avere altra vita, in che estrinsecarsi e negarsi di nuovo. Quindi la notte deve costituire l'ultimo polo della vita diurna, ed essere come la sofistica e l'inferno del giorno. Ed è appunto nella notte, che hanno luogo i delitti, le orgie, le bestemmie, gl'inferni tutti, onde si depravano i giorni della creazione; è la notte, che è tenuta come il simbolo del delitto e la negazione della virtù; è la notte, che è l'immagine viva della morte, dell'orrore, delle turpi lascivie, della negazione insomma d'ogni bellezza. In questo modo il principio della vita ha esaurito la sua energia infinita, plasmando, come fece, la vita infinita della Divinità; poi plasmando quella del Cosmo ideale estetico; finalmente plasmando quella del Cosmo ideale anti-estetico. Rimane che vediamo, se oltre alla vita interiore ed esteriore dell'Essere, il principio di contraddizione può anche plasmarne la vita contingente e accessoria. Intanto è bello l'aver veduto l'energia infinita, che è in questo vitale principio!

CAPITOLO QUARTO

Si applica il principio di contraddizione alla vita creata e accessoria dell'Essere: si spiega il concetto di libera creazione: si notano i componenti vitali del Cosmo creato: si accenna alla vita interiore ed esteriore del Cosmo e dell'astronomia creata: si spiega l'origine della vita anti-estetica del Cosmo creato, e la natura del male morale.

Il domma stupendo della libera creazione ci sta ora fra le mani; e noi dobbiamo apprendere, che cosa si debba intendere sotto il nome di realtà create, e quali sieno le relazioni, che le cose create dicono verso la Divinità e verso le cose possibili. Creare altro non è, che il dare la vita concreta a una cosa, che, come tale, non sussisteva; tanto che il dire cosa creata, è lo stesso che dire una cosa contingente e accessoria, la quale può sussistere e non sussistere. Ma il forte della questione sta appunto nel cercare, se sia possibile, sì o non, questa vita

delle cose, libera e contingente. Imperciocchè, se veramente la Divinità è tutto l' Essere concreto, rimane difficile il concepire, come possano aver luogo degli esseri concreti e finiti; i quali, da un canto si distinguano sostanzialmente da Dio, e dall'altro derivino in qualche modo, ed emanino da esso. Ma io non dubito di affermare, che il principio vitale di contraddizione è esso stesso idoneo a fornirci un concetto adeguato della libera creazione; tanto che, pogniamo che l'umana ragione non possa vedere quel passaggio arcano e infinito, che è dalla non realtà alla realtà concreta; essa tuttavia sa vedere la differenza sostanziale, che è tra la Realtà infinita, la realtà possibile, la realtà creata. Anzi tutto vuolsi notare, che la vita dell'Essere, come abbiamo veduto, è perfettamente e infinitamente esaurita nella formazione della Teogonia e della Cosmogonia possibile. Di fatto, quanto l'Essere ha di positivo, di concreto, d'interiore, fu già voluto infinitamente, e quindi sufficientemente, nella vita interiore e concreta della Divinità; e quanto l'Essere ha di negativo, di possibile, di esteriore, fu già voluto infinitamente, e quindi sufficientemente, nel Cosmo possibile e ideale. Laonde la vita creata, se pure ha luogo, deve per necessità costituire una vita accessoria, libera e contingente. E perchè questa cosa si comprenda, vuolsi notare, che dicesi accessoria la vita di un essere, il quale possedendo perfettissimamente la sua vita, e non avendo quindi bisogno di altra vita, per un atto di sua libertà pone una vita, che non è essenziale a so stesso; ma che

tuttavia gli sta bene, ed è come un abbellimento e un accessorio alla sua vita essenziale. Ciò posto io dico, che nissuno finora ha potuto spiegare in modo scientifico e rigoroso il domma della libera creazione; il quale posa in modo assoluto sull'assioma della vita esteriore di Dio, ed è un portato accessorio della virtù infinita, che è nel principio vitale di contraddizione. L'assioma della vita esteriore, come abbiamo veduto, richiede, che la Divinità, come quella che è infinitamente bastante a sè, non abbia e non possa avere delle relazioni positive verso le cose; ma abbia verso delle medesime delle relazioni negative; in quanto, cioè, le nega e le esclude necessariamente dalla sua vita interiore. Del che deriva, che la Divinità, mentre per necessità intrinseca deve avere delle relazioni negative verso le cose, e quindi deve assolutamente generare in modo negativo il Cosmo possibile; solo per un atto di perfetta libertà, può avere delle relazioni positive verso quelle cose, che anzi tutto ha da sè negato. Voglio dire, che Iddio non poteva vivere come eterno, come uno, come immenso, come immutabile, senza che generasse in modo negativo la possibilità eterna del tempo, del vario, dello spazio, del moto; perciò che queste relazioni erano volute, in modo essenziale, dalla vita stessa interiore di Dio. Ma Iddio possedeva sufficientemente tutta la sua vita, quantunque non dicesse delle relazioni positive verso il tempo creato, il vario creato, lo spazio creato, il moto creato; perciò che queste cose, in quanto hanno del positivo e dell'interiore, furono già volute in modo infinito

nella vita interiore di Dio; e in quanto hanno del negativo e dell'esteriore, furono già volute sufficientemente nel Cosmo possibile (1). Perciò, se Iddio si determina a volere in modo positivo quelle cose, che ha dovuto essenzialmente negare da sè, ciò deve provenire da un atto di perfettissima libertà per parte di Dio stesso; il quale ha voluto concretare e attuare nell' arte quei tipi e quelle idee, che erano l'oggetto essenziale del suo Verbo esteriore. Succede cioè, in ordine a Dio artefice primo, quello che incontra a un pittore; il quale in tanto essenzialmente è pittore, in quanto possiede la scienza ideale della pittura; non mica in quanto incarna nel fatto la sua scienza. E in quella guisa, che la pittura fatta costituisce la vita accessoria e contingente del pittore; similmente il Cosmo creato deve costituire la vita accessoria e contingente della Divinità; la quale non era in nessun modo costretta a tradurre nel fatto quelle idee divine, che sono i tipi e le specie eterne delle cose create. Laonde io ripeto, che in tanto si può mantenere inviolato il domma bellissimo della libera creazione delle cose, in quanto si riconosce il principio di contraddizione; il quale ha voluto in modo essenziale, che la vita divina s'induasce nella vita interiore e positiva di sè, e nella vita esteriore e ne-

(1) Di fatto, il tempo, in quanto ha del positivo e del concreto, è eminentemente nell'eternità divina. In quanto, poi, il tempo ha del negativo, fu sufficientemente negato dalla vita interiore di Dio; e quindi fu generato negativamente fuori di Dio; il quale non può vivere come eterno, senza rendere possibile il tempo, che è quindi l'eco necessaria dell'eternità divina.

gativa di sè. Solo queste due vite si vogliono tenere per essenziali, necessarie, apodittiche, eterne, immutabili, assolute; mentre la vita creata deve essere un accessorio, una contingenza, una superfluità, che può bene giovare a una maggiore manifestazione della vita divina; ma non è, e non può essere una cosa essenziale alla Divinità. Ma è bene, che vediamo in modo più chiaro, come il principio vitale di contraddizione può esso stesso fornire la spiegazione scientifica della vita creata e accessoria delle cose.

Creare significa trarre alla vita concreta e positiva le cose, che prima non sussistevano in modo concreto e positivo. È bene il vero, che prima della creazione (1) vi sono i possibili; ma questi sono bene i tipi rappresentativi della vita; ma non sono le vite stesse sussistenti e positive; perciò che dal tipo alla concretezza vi ha una distanza infinita. Laonde, quando altri dice creare, intende di esprimere, con una parola efficacissima, quel passaggio infinito, che è dal tipo alla concretezza, dalla specie all'attuazione, dalla rappresentazione della vita alla vita stessa delle cose. Ma, se la virtù vitale del principio di contraddizione fu tutta consumata nell'a formazione della Teogonia e della Cosmogonia ideale, come può ancora aver luogo la Cosmogonia creata? A comprendere bene, come possa aver luogo

(1) Noti il lettore, che io dico « prima della creazione » per un modo volgare di esprimermi; perciò che noi vedremo, che Iddio fu sempre creatore; ossia che Dio, oltre alla sua vita interiore ed esteriore, ebbe sempre la sua vita accessoria e contingente.

questa terza vita accessoria e contingente, vuolsi avvertire, che è ben vero, che il principio vitale, nella formazione della Teogonia e della Cosmogonia ideale, ha esaurita tutta la sua virtù essenziale; tanto che il Teocosmo è pienamente perfetto in sè, senza che nulla omai gli si aggiunga; tuttavia il principio vitale può ancora ammettere un lavoro accessorio, contingente, accidentale; e questo lavoro consiste nel dare una vita concreta e positiva a quei tipi ideali, che erano in modo negativo emanati dalla vita divina. Questo lavoro, come si vede, non è essenziale; perciò che la vita divina è infinitamente perfetta per la sua vita interiore e per la sua vita esteriore. Imperciocchè la vita interiore della Divinità ci fornisce tutta la positività infinita dell'Essere: la vita esteriore, poi, ci fornisce tutta la negatività, e quindi tutta la possibilità infinita dell'Essere stesso. Tuttavia, siccome il Cosmo creato è un abbellimento, che può giovare in modo accessorio all'estrinseca rivelazione della Divinità, così il fatto ci apprende, che esso ebbe luogo. Nè la cosa tiene dell'impossibile; perciò che, quando vi hanno due vite contrarie, (1) non ripugna, anzi è naturale, che queste due vite contrarie possano dare luogo a una terza vita, che sia sintetica e opposta alle due vite antecedenti; ciò anzi è richiesto dalla virtù infinita

(1) Le vite contrarie, nel nostro caso, sono la vita reale e divina e la vita possibile. Ora è un assioma, che l'unione di due vite contrarie deve dar luogo a una vita sintetica, che non è nè la prima nè la seconda, ma che è media tra l'una e l'altra. Ora il Cosmo, creato è appunto la sintesi del mondo divino e del mondo possibile.

del principio vitale. Ora, nel caso nostro, abbiamo da una parte la Divinità, che esclude da sè e nega il possibile; e abbiamo dall'altra il possibile, che reagisce e figlia verso la Divinità. Ma pogniamo che la Divinità, la quale prima negava da un lato immediatamente e dall'altro mediatamente il Cosmo possibile, voglia essa affermarlo da un lato immediatamente e dall'altro mediatamente; poniamo anche, che il Cosmo possibile, che prima negava immediatamente da un lato, e mediatamente dall'altro la Divinità, reagendo all'azione divina, voglia esso stesso affermarla da un lato immediatamente e dall'altro mediatamente; è necessario, che da queste due susseguenti affermazioni, che si uniscono mediatamente, proceda e spiri una terza vita, la quale sia sintetica e opposta, tanto alla vita divina, quanto alla vita possibile (1). E questa terza vita è appunto la vita creata; la quale, in quanto ha del concreto e del positivo, tiene della vita divina; in quanto poi ha del finito e del limitato, tiene della vita possibile. E qui vuolsi avvertire, che la sintesi, che si fa tra la vita divina e la vita possibile, non è mica necessaria, ma è liberissima; perciò che, siccome le due vite con-

(1) La Divinità di fatto, ossia la Realtà infinita nega immediatamente la non realtà infinita; e mediante questa negazione nega da sè il Cosmo possibile. Del che si vede, che la relazione, che la Realtà infinita ha verso le cose, è immediata in ordine alla non realtà infinita che è quasi l'astratto divino; ed è mediata in ordine alla possibilità. Lo stesso si dica della possibilità; la quale in modo immediato si riferisce verso la non realtà infinita, e mediante questa si riferisce verso la stessa Realtà infinita.

trarie non sono i due componenti di un'unica vita, ma sono esse stesse due vite sostanzialmente distinte, perciò la loro sintesi non viene necessaria. Il che vuol dire, che Iddio non è necessitato a dare la vita concreta a quei tipi, che esso necessariamente vedeva fuori da sè; ma esso, come sostanza e potenza infinita, lo può fare, purchè lo voglia.

Laonde, mentre il Cosmo ideale si origina necessariamente dalla Realtà divina; il Cosmo creato spira e procede, in modo libero, dalla Realtà divina per la realtà possibile. Voglio dire, che il Cosmo creato, in quanto è l'attuazione di un tipo ideale, origina da due principii, dei quali il primo e supremo è la Divinità; la quale per un atto di sua libertà s'inclina a dare la vita a quei tipi, che prima avea necessariamente negato; il secondo è esso stesso il Cosmo possibile, il quale, come causa seconda, e come eco spontanea della Divinità, negandolo e sottraendolo da sè, afferma fuori da sè il Cosmo creato. Da questo processo si vede, che la Divinità, la quale è perfettissima, tanto nella sua vita interiore, quanto nella sua vita esteriore, in tanto si determina a dare la vita concreta ai possibili, in quanto vuole largheggiare nella manifestazione di sè stessa. Voglio dire, che la Divinità, come concretezza, realtà e potenza infinita, avea esaurito tutta se stessa in modo infinito nella generazione, nella figliazione, nella spirazione attiva e passiva di sè; la Divinità, poi, come intelligenza infinita, avea esaurito infinitamente se stessa nell'intendere il sè e il non sè. Perciò,

se ora si determina ad assumere una relazione positiva verso le cose finite; se essa si determina a volere quelle cose, che aveva necessariamente negato da sè; ciò vuol dire, che essa ha voluto largheggiare e abbondare nell'estrinseca manifestazione di se stessa. Interviene, cioè, nel mondo della creazione ciò, che succede all'artefice umano; il quale, pogniamo che abbia nell'arte sua esaurito, quanto era necessario alla vita della sua opera; vuole ancora adornarla di qualche accessorio, e renderla più bella e più appariscente. Di fatto, chi bene considera, deve vedere, che la vera, l'assoluta, l'infinita, la perfettissima arte di Dio consiste nell'aver dato la vita, realmente concreta, a se stesso; e quindi nell'aver dato la vita al mondo ideale, come riverbero essenziale della sua concretezza infinita. Perciò è chiaro, che nulla più rimaneva di necessario all'arte e all'opera divina; perciocchè il principio vitale aveva così esaurito la sua vita infinita. Tuttavia, siccome la sostanza infinita da una parte e la possibilità infinita dall'altra, essendo due vite contrarie, potevano dar luogo a una sintesi di se stesse; così niente ripugnava, che Iddio potesse volere una vita accessoria, una bellezza contingente, una realtà creata, che fosse il risultato dell'unione e del combacio amoroso tra un Cosmo divino e un Cosmo ideale. E questa terza vita, che media imparzialmente tra la vita divina e la vita possibile, è appunto la vita del Cosmo creato.

A comprendere bene questa dottrina, si ponga mente, che la Divinità, innanzi alla creazione, era

una attività e potenza infinita, la quale anzi tutto generava sè, e generava quindi fuori da sè, e ciò in modo negativo la possibilità infinita delle cose (1). Per simile modo, la possibilità infinita delle cose, innanzi alla creazione, era una mera realtà possibile, la quale escludeva quindi dal suo concetto il concetto di concretezza finita. Che cosa adunque avvenne per la creazione? Per la creazione avvenne, che la Divinità non è più una semplice potenza, ma si è fatta un atto; in quanto ha dato una vita concreta a quei tipi ideali, che avea anzi tutto negativamente generato. Nello stesso modo per la creazione avvenne, che la realtà possibile, di possibile che era, divenne un fatto; in quanto, cioè, dallo stato d'idealità, per l'azione divina, è passata allo stato di realtà concreta. Del che si vede, che il Cosmo creato o il fatto divino è sempre un vero divino, concretato e attuato. E siccome ciò succede per un'azione divina, che attua quel Cosmo possibile, che prima era stato in modo negativo generato; così è chiaro, che il Cosmo creato

(1) Quando io dico « innanzi alla creazione, non voglio mica intendere, che la Divinità possa vivere nel tempo, o che non abbia posto il suo atto da tutta l'eternità. Io parlo in questo modo, solo rispetto alla mente umana; la quale non potendo prendere la Divinità, in quanto è un'Unità semplicissima, ne analizza ad uno ad uno gli attributi; imitando così il fare dei teologi, i quali, parlando di Dio non solo fanno uso di locuzioni antropologiche, ma sono costretti, di esaminare analiticamente gli attributi divini, e di parlare della creazione, come se questa fosse un atto temporaneo della Divinità. Fra breve dovrò apprendere, che Iddio, essendosi determinato a creare, ha sempre creato; cioè che esso fu sempre in atto, non mai in potenza.

è sempre una sintesi della Divinità e del Cosmo ideale. Di fatto, il Cosmo creato ha del divino, in quanto è concreto; ha del possibile, in quanto è finito. Vuolsi tuttavia avvertire, che tanto l'elemento divino, quanto l'elemento possibile contingente al Cosmo creato per una antecedente sottrazione e negazione, tanto della Divinità, quanto del Cosmo ideale. Imperciocchè la Divinità e il Cosmo ideale, intanto concorrono a costituire il Cosmo creato, in quanto antecedentemente negano se stessi. Di vero la Divinità, quando incarna un dato tipo, anzi tutto sottrae se stessa, come Divinità, e genera così il tipo ideale; e quindi con un'azione positiva l'incarna. Il che vuol dire, che la relazione, che la Divinità ha verso il Cosmo creato è negativo-positiva. Imperciocchè l'affermazione, onde la Divinità pone il Cosmo creato, si fonda sovra una precedente negazione. Finalmente il tipo ideale, in quanto è ideale, nega da sè od esclude il concreto, e quindi negandolo, lo afferma nel Cosmo creato. In questo modo è chiaro, che il Cosmo creato ha una vita, che procede e spirava da due principii e da due generazioni, che indirizzandosi a un medesimo punto, danno luogo a una terza vita, che è sintetica e mediana tra l'una e l'altra. Del che si scorge, che la Divinità non attinge mica in modo immediato il Cosmo creato; ma essa lo attinge, dopo di averlo prima negato, ossia lo attinge per mezzo del Cosmo ideale. Che cosa diffatto è l'atto creativo, se non il combacio, e direi quasi il contatto negativo-positivo della Divinità col Cosmo possibile? Sotto

questo rispetto la creazione, a parlare con rigore, non si può dire, nè una generazione, nè una figliazione, ma si deve dire una spirazione: perciò che in realtà il Cosmo creato vien fuori e spira dall'azione generatrice e tendente della Divinità; e dalla reazione figliatrice e cospirante del Cosmo ideale. E qui vuolsi notare che, sebbene la reazione, che il Cosmo ideale fa verso la Divinità, sia una vera figliazione, in ordine alla Divinità, tuttavia è una vera generazione, rispetto al Cosmo creato; il quale perciò è l'unione armonica dell'azione tendente della Divinità e della reazione cospirante del Cosmo possibile.

Che cosa è adunque un Cosmo creato, se non quella vita sintetica, che risulta dal combaciarsi che fa l'azione divina con un cosmo possibile? Da questo combacio deve derivare, che il tipo ideale, di ideale che era, diviene concreto. E siccome la Divinità ha affermato la concretezza di un cosmo speciale, così è chiaro che questa concretezza si accomoda e si proporziona alla finitezza di quel Cosmo stesso; tanto che il Cosmo creato deve partecipare in modo imparzialissimo dei due principii, onde in modo negativo-positivo emana. In questa guisa è chiaro, che il modo, che tiene la Divinità nel dare la vita concreta alle sue idee, è analogo assai a quello, di che si giova l'artefice umano; il quale, in tanto diviene artefice, in quanto colla sua potenza creatrice si avvicina alla idea, che freme nel suo intelletto, e questa plasma

e incarna nell' arte (1). Di fatto il Cosmo creato era anzi tutto una semplice idea, in ordine alla Divinità; ma perchè il Cosmo creato, dallo stato ideale passasse allo stato concreto, fu mestieri, che la Divinità s' inclinasse, direi quasi, verso quel Cosmo possibile, e che quindi quel Cosmo possibile, figliando esso stesso verso la Divinità, ricevesse l'azione, e direi quasi, il tocco onnipotente della Divinità. Del che è chiaro, che il Cosmo creato risulta realmente da un' azione negativo-positiva della Divinità, e da una reazione egualmente negativo-positiva del Cosmo possibile. Che cosa di fatto è un angelo creato, se non la sottrazione, anzitutto, dell' angelo eminente, che come tale vivea nella Divinità; e l'affermazione quindi dell' Angelo ideale, che era il termine e l'idolo dell' intelletto divino? Il che vuol dire, che quando Iddio crea, afferma e dà vita a una sua antecedente negazione.

Intanto da questa dottrina si deriva, che il Cosmo creato è una mera contingenza; perciò che la cosa

(1) Si noti, che fra l'Artefice divino e l'umano passa una distanza infinita; la quale consiste in ciò, che l'arteefice umano propriamente non può creare; perciò che l'uomo non può far altro, che copiare e imitare ciò, che vede nel mondo della realtà creata e nelle svariate relazioni delle cose. In quella vece Dio crea realmente; perciò che i tipi stessi delle cose sono un'emanazione della vita divina e della sua infinita intelligenza. In secondo luogo l'arteefice umano, quando plasma le sue idee, idee che in ultima analisi sono scritte nel libro della natura, esso deve usare dei mezzi, che sono anche nella natura. In quella vece Iddio, che è sopra la natura, crea colla sua onnipotente volontà. « *Dixit et facta sunt: mandavit et creata sunt: fiat lux, et facta est lux* ».

creata, in quanto ha del positivo, è infinitamente voluta nella vita interiore della Divinità, e in quanto ha del negativo, è infinitamente voluta nella vita possibile. Perciò, se la vita creata esiste, bisogna dire, che la sua esistenza sia una mera contingenza, e costituisca così la vita accessoria e libera della Divinità. Qui dimora la ragione, perchè le cose tutte create, dall'*alfa* all'*omega*, si possono supporre non esistenti; perciò che la loro positività, per quanto ampia e meravigliosa, vive in modo infinito nella vita divina. Del che si vede, come suonino un vero parologismo le sentenze di quei filosofi francesi, i quali credono, che il finito sia essenziale alla Divinità; mentre il finito creato altro non è, che l'affermazione di una negazione divina. Egli è il vero, che la ragione umana non può arrivare a formarsi un concetto del passaggio arcano e ineffabile, che è dal tipo alla concretezza; ma pogniamo, che ciò non sia possibile alla ragione umana, la quale non può sfondare le operazioni divine; essa tuttavia può tenere per certo, che la positività, che è nelle cose create, come quella che accusa un'antecedente negazione, tanto è lunge, che debba confondersi colla Divinità, o che possa a questa aggiugnere una qualche cosa d'intrinseco e di essenziale, che anzi ne è l'eco ultima e la perfetta contraddizione. Che cosa di fatto è il tempo creato, se non l'eco estrema della eternità divina? Dico l'eco estrema; perciò che il tempo possibile ne è l'eco prima e necessaria. In questo modo si può vedere, perchè il Cosmo creato, come quello che emana in modo

negativo—positivo dalla Divinità e dal Cosmo possibile, è realmente una caduta, una discesa, una contingenza, in ordine ai due principii, ond'esso emana. In questo senso Platone, Dionigi, Agostino hanno potuto insegnare, che le idee, facendosi fatti, cadono realmente, e discendono dall' Olimpo sereno, in che esultavano in un paradiso di vita eterna.

La dottrina, che ho svolto finora, è conforme a capello con quella, che insegna la Chiesa cattolica intorno all'atto creativo; perciò che non bisogna mica credere, che la creazione consista nel trarre dal nulla assoluto le cose; mentre il nulla assoluto, in quanto è tale, non può essere il principio di qualche cosa: ma il concetto di creazione, anche secondo la dottrina della Chiesa, consiste nel dire, che Iddio comanda, che il tipo e la ragione di quella cosa: dallo stato possibile, passi allo stato di sussistenza concreta. E quantunque noi non possiamo avere un concetto adeguato di ciò, che sia questo passaggio; possiamo tuttavia formarcelo una qualche idea, ponendo mente a ciò, che opera l'artefice umano, quando plasma e concreta i suoi tipi ideali. Perciò, in quella guisa che l'artefice umano non può plasmare la sua arte, se non in grazia di un tipo, che gli serva di modello ad informare l'arto sua; similmente l'Artefice divino non può creare, cioè trarre dal nulla le realtà finite, quando non le ideleggi prima in un'idea e in un tipo eterno. Del che si vede, che quando Iddio crea, non fa altro, che dare una vita concreta a quei possibili, che

come tali erano già prima emanati, in modo negativo, dalla stessa sua vita. Ciò è tanto vero, che nel Genesi Iddio comanda alle cose, che non esistono, come se già esistessero, e a queste con assoluto imperio intima, perchè vogliano concretarsi. Esso di fatto dice alla luce » *fiat lux; et facta est lux* ». Intanto, posto che Iddio, creando, altro non faccia, che attuare e concretare le sue idee, ne viene, che da un lato ogni cosa procede realmente dalla Divinità, di guisa che possiamo dire con S. Paolo » *ab Ipso, per Ipsum, in Ipso sunt omnia* » e dall' altro ogni cosa si distingue sostanzialmente dalla Divinità. Di fatto le sostanze possibili, come abbiamo veduto, è tanto lunge, che si possano confondere con Dio, che ne sono anzi la vera negazione: le sostanze create poi, in quanto hanno del positivo, non solo non si possono confondere colla Divinità, ma sono anzi l'avverazione e l'affermazione di ciò, che Iddio non è. Che cosa di fatto è una sostanza creata, se non l'affermazione di una entità, che è la negazione della entità divina? Che cosa è una sostanza creata, se non l'avverazione positiva del non Ente? Che cosa è una sostanza creata, se non l'affermazione di quello, che Iddio non è? In questo modo è facile di vedere, come per una parte gli esseri finiti emanino dalla vita divina, e come per l'altra gli esseri finiti si distinguano sostanzialmente dall' Essere infinito.

E qui vuolsi notare, che se è vero, come è verissimo, che la sostanza creata vien fuori e spira dal combacio amoroso dell'azione divina con un

dato tipo ideale, conseguita che le sostanze create godranno d'una vita più o meno elevata, secondo che l'unione armonica (negativo-positiva) della Divinità colle cose ideali sarà più o meno elevata. Ma a comprendere bene questa cosa, gioverà che io richiami alla mente la mia dottrina intorno all'origine del Cosmo ideale. Se il lettore si ricorda, io ho insegnato, che come infinita è l'aritmetica positiva e interiore della Divinità, così è anche infinita l'aritmetica negativa del Cosmo ideale. La ragione è, perchè questa seconda deve effigiare la prima così, come l'immagine effigia la realtà, e come l'ombra ripete il corpo. Vuolsi solo notare, che l'infinità, che è nell'aritmetica positiva della vita divina, è semplicissima; perchè quivi le parti e le perfezioni divine si assommano nell'Unità divina. In quella vece l'infinità, che è nell'aritmetica negativa del Cosmo ideale, si sperpera e si discentra in una varietà infinita di parti. La ragione di questo processo è chiara; perciò che il Cosmo ideale, in quanto è la negazione della Divinità, deve possedere tutto ciò, che è nella Divinità, ma in una foggia contraddittoria. Perciò, se nella Divinità tutte le perfezioni e numeri divini confluiscono nell'Unità e nel centro di sè; è necessario, che il Cosmo ideale, in quanto è l'ombra negativa della Divinità, non abbia il centro di sè, e si diffonda quindi in una infinità di parti, che, come parti, si limitano e si angustiano a vicenda. Intanto non è dubbio, che le sostanze possibili, pogniamo che siano tutte finite, tuttavia sono più o meno eccellenti, secondo che più o meno ascendono nella

scala aritmetica della Divinità. Ma posto, che tra le sostanze possibili vi sia una vera e numerosa gerarchia; tanto che vi abbiano le sostanze della prima, della seconda, della terza, della quarta e così via via di una infinita gerarchia; posto anche, che ciascuna gerarchia comprenda le sostanze del primo, del secondo, del terzo ordine; posto finalmente, che ciascun ordine abbracci le sostanze prime, le sostanze medie, le sostanze ultime, ne viene che le stesse sostanze create, in quanto sono le avverazioni e le affermazioni delle sostanze possibili, dovranno esse stesse moltiplicarsi in una serie indefinita di Cosmi: i quali saranno la parziale incarnazione e attuazione dei tipi possibili; e i quali Cosmi dovranno più o meno ritrarre dell'alto e del divino, quanto si avvicineranno più o meno al centro stesso della vita universalissima. Questa dottrina è espressa egregiamente da S. Dionigi, il quale scrive: » *Ex ipsa (vita divina) ipsum per se Esse, et omnia quaecumque sunt, et quae quomodocumque sunt; idque incomprehense, et copulate, et singulariter. Siquidem in unitate omnis numerus uniformiter praeexistit, habetque unitas in se ipsa singulariter omnem numerum; et omnis numerus in unum copulatus est; et in unitate est; et quanto longius ab unitate procedit, tanto magis dividitur et multiplicatur... Et ut semel dicam, quanto res sunt centro propinquiore, tanto magis et cum eo et inter se copulantur; et quanto magis a centro distant, tanto magis et inter se distant.* La ragione di questa dottrina sta in ciò, che sebbene Iddio sia un Tutto e una

somma infinita di bellezze divine, di intelligenze divine, di amori divini; tuttavia è un fatto, che questo Tutto vuol essere considerato, come un multiplo infinito, che equivale perciò a una infinità di bellezze, di intelligenze, di amori divini: la quale infinità dà luogo all'aritmetica indefinita delle bellezze, delle intelligenze, degli amori divini. Perciò è chiaro, che in tanto un Cosmo possibile e un Cosmo creato avrà più del divino, in quanto ombreggia e ripete, al di fuori, una maggiore bellezza divina. Di qui il concetto di gerarchia, la quale, risedendo in modo positivo e infinito nella vita interiore della Divinità, trapassa quindi e si discentra nel mondo possibile e nel mondo creato.

Finora ho cercato di apprendere l'origine vera della vita creata e accessoria. Rimane, che vediamo in che cosa consiste la vita interiore e la vita esteriore delle cose create. Se noi consideriamo il Cosmo creato, come un'aritmetica indefinita di numeri, dovremmo facilmente convincerci, che ogni sostanza creata, è un sistema finito, che in modo misto e contingente deve adombrare quel sistema infinito ed eminente, che vive e circola nella Divinità. Laonde in quella guisa, che la Sostanza divina è autonoma in sè, e gode di una vita propria e interiore; e quindi gode di una vita non propria ed esteriore; similmente ogni sostanza creata, ad essere quello che è, deve avere, anzi tutto, una vita interiore, e quindi, mercè della sua vita esteriore, deve riferirsi e accomunarsi colle altre sostanze. Se così non fosse, il Cosmo creato non potrebbe rendere immagine dell'armonia infinita,

che regna nella vita divina; ma sarebbe esso stesso un caos, dove l'una vita invaderebbe il campo dell'altra; di guisa che, invece di un Universo infinitamente armonico, noi avremmo un panteismo cosmologico universale. Il che vuol dire, che il principio vitale richiede in modo assoluto, che la sostanza creata viva anzitutto in sè, e quindi viva e conversi in compagnia delle altre sostanze. Quando noi consideriamo la terra in sè, senza considerarla, o al disopra col sole, o al di sotto colla luna e cogli altri pianeti inferiori, in questo caso noi consideriamo la vita interiore della terra. Quando, invece, noi consideriamo essa terra, non solo in quanto è una sostanza speciale, ma in quanto essa dice delle relazioni verso il sole e verso gli altri pianeti, in questo secondo caso noi consideriamo la vita esteriore della terra. Perciò la vita interiore di una qualunque sostanza creata consiste nel conoscere i componenti interiori di quella data sostanza; e nel trovare la ragione vera, perchè, ad esempio, un corpo qualunque, un atomo qualunque, un pianeta qualunque, un sole qualunque, si mantenga nella sua unità sostanziale, non si sfrantumi, non esca di sè, e non invada la vita di un'altra sostanza. In quella vece, la vita esteriore di una qualunque sostanza creata consiste nel conoscere la ragione vera, perchè una data sostanza deve unirsi e sposarsi colle altre sostanze. E in quella guisa, che le reciproche e interiori relazioni, che hanno luogo tra il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo ci forniscono l'unità della Sostanza divina; similmente è necessario, che qualunque so-

stanza creata esempi e suggelli in sè la generazione, la figliazione e la spirazione interiore. Il che vuol dire, che non vi ha essere o sostanza creata, la quale in sè non contenga l'azione, la reazione, la tendenza, la cospirazione, la sintesi finale. Imperciocchè, siccome nissuna cosa può sussistere, se non in grazia del principio vitale; e siccome il principio vitale comprende, in modo necessario, queste cinque interiori relazioni; così è chiaro, che è impossibile, che viva una sostanza creata, senza che abbia il principio di sè, il mezzo di sè, il fine di sè. Solo in questo modo si può cessare quel panteismo interiore delle sostanze create; le quali, non altrimenti che la sostanza divina, debbono per necessità constare di tre interiori componenti, dei quali il primo connota il principio e il movente della vita interiore; il secondo esprime il mezzo e il moto della vita interiore; il terzo significa il fine e il centro della vita interiore. Ossia adunque, che si parli di sostanze spirituali, ossia che di sostanze miste, ossia che di sostanze materiali; e queste sieno esse solari, telluriche, lunari, atomistiche, debbono sempre godere di tre distinti componenti, secondo che richiede il principio vitale. Di fatto la sostanza creata essendo una forza, un'energia, una vita, è impossibile, che si concepisca come tale, senza che abbia un principio di sè, un mezzo di sè, un fine di sè. E siccome il principio, oltre alla virtù generativa del mezzo, possiede anche la tendenza al fine; siccome il mezzo, oltre alla reazione verso il principio, possiede anche la cospirazione verso

il fine; perciò è chiaro, che è impossibile di concepire una sostanza creata, la quale non viva e non circoli nella trinità de' suoi interiori componenti; ossia che non racchiuda in sè l'azione, la reazione, la tendenza, la cospirazione, la sintesi finale; le quali, nel mutuo loro riferirsi, danno luogo alla generazione, alla figliazione, alla spirazione. Nè la cosa può essere altrimenti; perciò che, se è vero, che ogni sostanza creata è l'affermazione di una sostanza ideale, negativamente emanata dalla vita divina; se per altra parte è vero, che ogni sostanza ideale è l'effigie infinitesimale della vita interiore di Dio; ne viene, che come la sostanza divina è essa stessa l'incarnazione infinita del principio vitale di contraddizione; così ogni sostanza creata deve improntare e suggellare, in modo a sè proprio, la virtù e l'efficacia del principio stesso vitale. Questa legge è in Dio la vita stessa di Dio; e questa legge è nelle cose create la vita stessa delle cose create; di modo che possiamo dire, che a questa legge universalissima ogni cosa si accomoda e obbedisce, quasi cera a suo suggello. Si osservi, difatto, la vita di un sillogismo, e si vedrà, che esso comprende in sè una maggiore, una minore, una conclusione. La maggiore genera la minore, e tende alla conclusione; la minore reagisce verso la maggiore, e cospira essa stessa verso la conclusione; la conclusione finalmente sintetizza in sè la maggiore e la minore. E quello che si dice della vita del sillogismo, si trasferisca a tutte le vite create, nelle quali sempre e dovunque si devono avverare in

modo finito, contingente, temporaneo tutte le interiori relazioni, che hanno luogo in modo infinito, assoluto, estemporaneo nella vita della Divinità. Sotto questo rispetto noi possiamo stabilire, che la terra, in quanto è una sostanza distinta da tutte le altre sostanze planetarie, deve avere il principio di sè, il mezzo di sè, il fine di sè. Il che vuol dire, che deve godere di una vita propria, interiore, sostanziale, mercè di cui tutte le parti telluriche, quasi membri di un medesimo corpo, debbono rimanere unite, e costituire così un'unità sostanziale. La ragione vera, perchè i corpi tellurici caggiono verso il loro centro, e non possono viver fuori da quello, si deve ripetere dall'assioma della vita interiore, di cui la gravitazione è un corollario essenziale. Una sostanza creata, costituendo un tutto, è mestieri che tutte le parti tendano e cospirino al loro centro così, come la maggiore e la minore di un sillogismo gravitano e tendono verso la conclusione. Si tenga adunque per un assioma, che non vi ha, nè vi può essere sostanza alcuna creata, la quale non incarni in sè il principio della vita, e ciò in modo proporzionato all'entità, di cui quella data sostanza è fregiata. Del che deriva, che un angelo creato, un Cosmo creato, un uomo creato, un sole creato, debbono constare, nella loro vita interiore, di una generazione, di una figliazione, di una spirazione; ossia debbono vivere da sè, per sè, in sè. Così vuole inesorabilmente il principio vitale!

La differenza tuttavia, che è tra la sostanza divina e la sostanza creata, in ciò consiste, che la

prima è innascibile, assoluta, indipendente; la seconda invece è nascibile, dipendente, relativa, secondo che abbiamo veduto, parlando delle sostanze ideali. Perciò le sostanze create debbono dire una relazione di difetto verso la sostanza divina, dalla quale solo, come da principio attivo, ricevono l'essere, il grado dell'essere, il modo dell'essere. Il che vuol dire, che le sostanze create sono bene sostanze, quando si considerano in sè, ma esse non sono tali, in ordine a Dio; perciò che l'entità, che hanno, non l'hanno mica da sè, per sè, in sè, ma l'hanno da Dio, per Dio, in Dio. Anzi vuolsi notare, che le sostanze tutte finite, sono bene sostanze, quando si considerano in se stesse; ma tali non sono, quando si considerano in relazione colle sostanze superiori, da cui dipendono. In questo modo la sostanza tellurica, è bene una sostanza; perciò che sussiste da sè, per sè, in sè; ma siccome questa entità le viene comunicata in modo negativo-positivo dal sole, che è il movente della terra; così la terra, in ordine al sole, diviene una sostanza relativa. E quello che si dice della terra, in ordine al sole, si deve intendere di tutte le sostanze minori, rispetto alle maggiori. Il che significa, che il Cosmo creato, quasi un'aritmetica infinita di numeri, deve costituire una gerarchia numerosissima di sostanze; le quali di grado in grado ascendono e figliano verso quella sostanza prima, in che tutte le sostanze create, quasi in proprio centro, si sostengono. Intanto se è vero, che ogni sostanza creata, nella sua vita interiore, deve adombrare in modo finito

la Sostanza divina. ne viene, che come il Padre mantiene un'azione genesiaca verso il Figliuolo, e un'azione tendente verso lo Spirito Santo; similmente qualunque sostanza creata deve, anzi tutto, possedere un'azione genetrice del suo mezzo, e un'azione tendente verso il suo fine. E in quella guisa, che nella vita divina il Figliuolo echeggia e riverbera tutti gli splendori paternali, e cospira esso stesso verso il comune centro d'amore; similmente ogni sostanza creata, non solo deve avvenire in sè un'azione genesiaca e tendente; ma eziandio una reazione palingenesiaca e cospirante; tanto che dal mutuo agire e reagire, dal mutuo spirare e cospirare, nasca e derivi quella sintesi e quell'armonia, che è il centro della vita. Chi vuole formarsi un concetto sensato di queste interiori attinenze vitali, osservi per poco ciò, che interviene nella vita de' vegetali; nei quali anzitutto vi ha un germe primo, il quale debitamente locato dà luogo alla sua azione genesiaca e centrifuga; e quindi ingrossando e crescendo, dà luogo alla sua azione centripeta e palingenesiaca; tanto che ne venga fuori quel frutto, che è il risultato e l'armonia del germe insieme e dello sviluppo. E quello, che interviene nel mondo della materia, succede similmente nel mondo degli spiriti; perciò che la mente, a modo d'esempio, deve generare il suo verbo, che è come il riverbero, l'eco, lo splendore della mente. Ma la mente, in tanto genera il verbo, in quanto tende al giudizio, che vuole pronunciare. Similmente il verbo, in tanto riproduce la mente e la riflette, in quanto ama esso

stesso di sposarsi, colla mente, in un giudizio finale. Del che deve succedere, che l'intelligenza, a vivere in modo organico e compiuto, deve per necessità intrinarsi nell'intuito (mente), nella riflessione (verbo), nell'affermazione (giudizio). Tanto è vero, che ogni sostanza deve informarsi nel principio eterno della vita! Ma è tempo, che consideriamo la vita esteriore delle sostanze create.

In quella guisa, che la vita interiore della sostanza divina ci spiega l'organismo interiore di tutte le vite create; similmente la vita esteriore della Divinità deve fornirci la spiegazione della vita esteriore delle sostanze create. Ora noi abbiamo veduto, che la sostanza divina, quando è costituita in sè, deve per necessità assoluta ripulsare da sè il Cosmo ideale, che le è contradditorio. Il che vuol dire, che la Sostanza divina, come paternità superiore, esercita, in ordine al Cosmo ideale, una vera azione centrifuga e generatrice. E siccome la sostanza divina, oltre all'azione generatrice e centrifuga, possiede anche, in ordine alle sostanze ideali, un'azione tendente; mercè della quale essa richiama a sè quelle sostanze, che ha generato fuori da sè; così noi abbiamo veduto, che dall'azione e tendenza della Sostanza divina verso le sostanze ideali; e dalla reazione e cospirazione delle sostanze ideali verso la Sostanza divina, è spirata la vita esteriore di essa Divinità. In che cosa diffatto consiste la vita esteriore della Divinità, se non nella Divinità, che agisce e tende verso il Cosmo ideale, e nel Cosmo ideale, che reagisce e cospira verso la Divinità?

Di fatto il Cosmo ideale è realmente il punto sintetico tra la Divinità e la non Divinità, tra la realtà e la non realtà, tra l'Essere e il non Essere: i quali due termini, come contraddittorii, si escludevano e si negavano a vicenda. Ciò posto, io mantengo, che nella vita accessoria il principio generatore, o meglio i principii spiratori della vita creata sono la Divinità e il Cosmo ideale; i quali, in grazia di una sintesi negativo-positiva, che fanno di sè, danno luogo al Cosmo creato. Del che è chiaro, che il Cosmo creato deve anzitutto dire una relazione esteriore verso la Divinità e verso il Cosmo ideale, dai quali è spirato in modo negativo-positivo. Che cosa diffatto è il Cosmo creato, se non il risultato di un'azione negativo-positiva, che la Divinità ha posto verso il Cosmo ideale?

Ma il Cosmo creato non solo deve riferirsi verso la Divinità e verso il Cosmo ideale, onde ha tratto la sua origine; ma deve mantenere in se stesso una infinità di mutue e gerarchiche relazioni; in grazia delle quali, tutte le sostanze cosmiche si guardino le une le altre, si riferiscano a vicenda, si addentellino così, che costituiscano un sistema, una sostanza, una vita, un Universo solo. Imperciocchè, in quella guisa, che la sostanza divina, a vivere della sua vita interiore, ha dovuto generare in modo negativo un'infinità di sostanze possibili; similmente ogni sostanza creata, a vivere in sè, deve negare ed escludere da sè, e quindi deve generare fuori da sè le sostanze, che non può compatire nella sua vita interiore. In questo modo il

padre non può vivere, come padre, quando non generi e non ponga fuori da sè il figliuolo. Similmente il sole non può vivere come sole, quando non generi e non ponga fuori da sè il pianeta. E quello, che io dico di queste due sostanze, si vuole intendere di tutte le altre sostanze create; perciò che è un'assioma voluto dal principio di contraddizione, che una vita non può possedere pienamente se stessa, quando non generi in modo negativo quelle vite, che le sono contrarie.

A comprendere bene questa dottrina, vuolsi notare, che ogni sostanza creata deve, in ordine alle sostanze che sono fuori da sè, possedere in modo assoluto o l'azione centrifuga e generatrice, o l'azione centripeta e figliatrice. La ragione sta in ciò, che l'Universo creato non può essere altro, che il risultato indefinito di sostanze generantisi l'una l'altra, e quindi aventi fra di sè le relazioni esteriori di generazione e di filiazione: le quali generazioni e le quali filiazioni, in tanto sono legittime e armoniche, in quanto, mercè di una mutua cospirazione, tendono tutte a una sintesi amorosa. Non vi ha sostanza creata, la quale possa sfuggire a questa legge immutabile, sapientissima, universalissima: legge, che si è anzi tanto invecchiata nella vita stessa della Divinità. Prendiamo i numeri dell'aritmetica, e dovremo facilmente vedere, come nella infinita scala aritmetica, ciascun numero eserciti verso dell'altro o una paternità o una filiazione. Intanto, in che modo potremo noi conoscere l'origine e la generazione negativa, che ha luogo nel Cosmo creato? A conoscere in

modo assiomatico il tenore, ond'esi svolge il Cosmo creato, vuolsi tener per certo, che quella sostanza possiede l'azione generatrice, la quale ha un primato ontologico verso la sostanza, che è fuori da sè. Voglio dire, che come la Divinità connota veramente la paternità, in ordine al Cosmo ideale; e ciò, perchè la Divinità ha il primato ontologico verso il Cosmo ideale; similmente la sostanza ontologicamente superiore deve esercitare una paternità verso le sostanze ontologicamente inferiori. In ragione di questa legge dovrà avvenire, che l'angelo superiore eserciti una paternità verso l'angelo inferiore; e che la prima gerarchia angelica generi e ponga fuori da sè la seconda gerarchia angelica, e così via via. In ragione di questa legge dovrà avvenire, che la natura spirituale padroneggi e comandi la natura materiale, che agisca verso di questa, che la generi e la ponga fuori da sè, come incompatibile colla sua vita spirituale. In ragione di questa legge dovrà avvenire, che nel mondo dell'astronomia celeste il sole primo generi e ponga fuori da sè il sole secondo, e questo generi il sole terzo, e questo il sole quarto. Il che vuol dire, che il sole primo deve in modo eminente possedere una paternità, un imperio, un'azione centrifuga verso tutti i soli generati, e verso tutti i pianeti del mondo astronomico. Sotto questo rispetto, l'astronomia è essa stessa una scala aritmetica, nella quale i soli e i pianeti, quasi altrettanti numeri di una stessa aritmetica, e quasi altrettante note di una stessa musica, posseggono un'azione centrifuga o centri-

peta, generatrice o figliatrice, secondo che mantengono gli uni verso gli altri un primato ontologico. Tutte le cose, cominciando da Dio e giù discendendo fino all'ultimo atomo della creazione, sono improntate da questa legge sovrana della gerarchia; la quale, anzi tutto, si concreta in modo infinito nella vita interiore della Divinità, e quindi si diffonde nel mondo esteriore della Divinità, e finalmente si allarga e si termina nel mondo accessorio di essa Divinità. Se ciò non fosse, invece dell'armonia bellissima, che esulta e ride nell'Universo creato, noi avremmo tale uno scompiglio e un'anarchia, che le cose tutte sarebbero in preda a un panteismo universale. In quella vece, in grazia della generazione, che la sostanza superiore esercita verso l'inferiore, deve avvenire, che ogni cosa si mantenga nel debito posto; che ogni numero rimanga nel suo ordine; che ogni sostanza inferiore reagisca verso la sua sostanza superiore; che ogni pianeta circoli e muova intorno al suo sole; che ogni figlio prenda il comando e obbedisca al suo padre. E qui vuolsi notare, che noi parliamo non mica della generazione interiore, ma della generazione esteriore; che è quella, che esercita una sostanza qualunque, quando è costituita, verso di un'altra sostanza. Voglio dire, che il sole, ad esempio, è bene una vita perfetta in sè; tanto che deve avere la generazione, la figliazione, la spirazione interiore; e perciò deve vivere e muovere da sè, per sè, in sè. Ma il sole, quando è costituito nella sua vita sostanziale, e ha ottenuto la sua unità perfetta, deve per necessità eser-

citare una generazione ed un'azione verso i suoi pianeti: nella stessa guisa che la madre, quando è madre, deve aver generato il suo figliuolo. Con ciò intendo di dire, che il sole esercita realmente un'azione, una generazione, un'efficacia centrifuga verso la terra, cacciandola e ripulsandola da sè, come incompatibile colla vita solare. La ragione di questa incompatibilità è identica con quella, onde la Divinità caccia e nega da sè il Cosmo ideale. Imperciocchè, siccome la Divinità contiene in modo eminente tutto ciò, che è il Cosmo ideale in modo misto; così ha dovuto per necessità escluderlo da sè, come incompatibile colla sua vita eminente. Per simile modo il sole, come quello che è una terra eminente, non può tollerare in sè una terra non eminente, e quindi deve generarla e porla fuori da sè. Tale o non altra è la genesi di tutta l'astronomia creata, la quale cominciando da una generazione, procedendo per una filiazione, dovrà terminare in una spirazione universalissima. Intanto pogniamo, che il sole eserciti la paternità e l'azione centrifuga verso la terra, e la terra eserciti verso il sole la reazione centripeta e filiatrice; siccome queste due azioni sono esteriori, così altra deve essere la sostanza solare, e altra la sostanza tellurica; e perciò tra queste due sostanze non dovrà essere altra relazione, che quella che è voluta dalla gerarchia esteriore. In grazia della gerarchia interiore, ogni sostanza si sequestra e si distingue sostanzialmente dalle altre sostanze; in grazia della gerarchia esteriore ogni sostanza si unisce e si assorella colle altre sostanze.

Voglio dire, che ogni sostanza, nella sua vita interiore, è un sistema unico, fregiato di tre componenti interiori, mercè dei quali esso è quello che è. Ma ogni sostanza, appunto perchè è una energia, una forza, un'unità interiore, deve riverberare e riflettere al di fuori quella varietà di perfezioni e di attributi, che corrispondono alla sua interiore potenza. In questo modo, una mente robusta, appunto perchè è mente robusta, deve riverberare al di fuori una varietà di idee, che sono le figlie e quasi i riverberi esteriori di essa mente. Similmente il sole, appunto perchè è sole, deve rendere possibile fuori da sè una varietà di pianeti, proporzionata alla sua interiore energia. E che cosa sono i pianeti, se non gli attributi, i figli, l'eco, l'aureola beata del sole? In questa guisa ho spiegato il modo, il perchè, il come le sostanze create, anzi tutto vivano gerarchicamente in sè, e quindi vivano e conversino gerarchicamente tra di loro, guardandosi a vicenda, baciandosi in fronte, mutuandosi le bellezze, ed effondendosi l'una nell'altra per modo, che vien fuori e spira finalmente quell'Universo, che è unità nella varietà, e varietà nell'unità.

Finora ho descritto più specialmente l'azione, che la sostanza maggiore esercita sovra la sostanza minore. Ma in quella guisa, che la sostanza divina, come movente primo delle sostanze ideali, non solo esercita verso di esse un'azione generatrice o centrifuga, ma anche un'azione tendente e gravitante; in grazia della quale essa sostanza divina, quasi madre amorosa, richiama a sè quelle sue figliuole

negative: similmente la sostanza maggiore, oltre all'azione generatrice o centrifuga, onde deve cacciare e negare da sè le sostanze inferiori; deve anche possedere un'azione tendente e gravitante, mercè della quale la sostanza maggiore ama di unirsi colla sostanza minore, in un vincolo di comune amore. La ragione di questo processo sta in ciò, che il principio, non pure deve generare il mezzo, ma deve anche gravitare verso il suo fine. Il che deve avverarsi, non solo quando si tratta della vita interiore delle cose, ma anche quando si tratta della loro vita esteriore. In grazia di questa legge vitale, il sole non pure deve possedere un'azione centrifuga, onde genera fuori da sè, come incompatibile colla sua vita solare, tutti i pianeti, che corrispondono alla sua interiore energia: ma deve esso stesso possedere un'azione tendente, in grazia della quale esso stesso tende e inclina verso i suoi pianeti; quasi padre amoroso, il quale dopo d'aver comunicato la vita propria e individuata a'suoi figli, ama di unirsi con loro coi vincoli di uno strettissimo amore. Grandissima è l'efficacia dell'azione tendente, tanto nel mondo dello spirito, quanto in quello della materia; perciò che, mentre essa sola può spiegarci l'influenza dell'azione divina verso lo spirito angelico e umano; può anche farci conoscere, il perchè ciascun pianeta rimanga inalterabilmente in quell'orbita e in quell'ordine, che gli viene assegnato dal primo movente astronomico. Quando l'azione tendente del sole non segnasse essa stessa una linea, che ciascun pianeta deve

discorrere, non vi sarebbe ragione, perchè l'un pianeta deggia più presto percorrere una linea, che non un'altra. E perchè questa cosa si comprenda, vuolsi notare, che nel mondo della famiglia, il padre non solo genera i figliuoli, che sono come i pianeti del sole domestico, ma assegna a ciascuno i proprii doveri, e loro prescrive la linea, che debbono tenere. Il che vuol dire, che la sostanza maggiore ha verso la sostanza minore un'azione generatrice e un'azione tendente. L'azione generatrice è necessaria, perchè le diverse sostanze non si confondano a vicenda, e l'una non invada il domicilio dell'altra; l'azione tendente deve giovare, perchè le sostanze create non si disperdano ciecamente, ma conservino il posto che loro viene assegnato.

Tuttavia, a spiegare l'intero organismo della vita esteriore delle sostanze create, non basta l'azione generatrice e l'azione tendente della sostanza maggiore, ma si richiede anche la reazione e la cospirazione della sostanza minore verso un centro comune di quiete. Di fatto è un assioma, che all'azione deve corrispondere in modo contrario la reazione: e che alla tendenza della sostanza maggiore deve accomodarsi la cospirazione della sostanza minore. Tale è la legge voluta inesorabilmente dal principio vitale. Quando ciò non fosse, invece di un Cosmo creato estetico, noi avremmo un Cosmo creato anti-estetico. Voglio dire, che all'azione generativa della Divinità e del Cosmo possibile, e all'azione tendente dell'una e dell'altro deve, in grazia del principio vitale, rispondere nel

Cosmo creato la reazione figliatrice e la cospirazione ; di modo che il Cosmo creato reagisca e risponda verso la Divinità e verso il Cosmo possibile. Solo in questo modo il Cosmo creato può possedere bene se stesso ; perciò che solo in questo modo si ricongiunge in un vincolo di comune amore col principio, onde esso ebbe la sua origine. Questa dottrina è confermata, in modo sensato, nel mondo dell'astronomia; dove i pianeti generati dall'azione centrifuga del sole reagiscono essi stessi verso il sole con un'azione contraria affatto all'azione solare ; e cospirano essi stessi verso quella linea di centralità, che loro venne segnata dall'azione tendente del sole stesso. Voglio dire, che come il sole possiede verso il pianeta l'azione centrifuga, onde caccia da sè il pianeta, e l'azione tendente, onde segna allo stesso pianeta un'orbita, in che debba circolare ; così il pianeta, anzi tutto, esercita verso il sole un'azione centripeta, onde rifa in modo contrario l'azione generatrice del sole ; e quindi esercita un'azione cospirante, mercè della quale si ricongiunge col sole in quell'orbita, che gli fu assegnata. In questo modo, mentre il sole, in grazia della generazione negativa, si distingue sostanzialmente dal pianeta, e il pianeta dal sole; essi tuttavia, in virtù di una mutua cospirazione, si ricongiungono in un centro esteriore, in una linea esteriore, in un'orbita esteriore. Intanto, il centro esteriore, in che si trova il sole generatore e il pianeta figliatore, è veramente comune all'uno e all'altro; perciò che, mentre da un canto questo centro fu segnato dall'azione tendente del sole,

dall' altro fu anche voluto e amato dall' azione cospirante del pianeta. Laonde si può dire, che il pianeta, in quanto ripete ed echeggia l' azione stessa solare, si fa una cosa sola col sole, non mica inmedesimandosi col sole, ma armonizzando con questo in quel centro, che fu prima voluto da esso sole. Succede, cioè, nel giro materiale ciò, che incontra nell'ordine della grazia; nel quale, quando l'anima buona risponde e obbedisce agli inviti amorosi, onde è chiamata a Dio, si può dire che essa si disposi e si unisca colla Divinità, non mica facendosi una sola cosa con questa; ma effondendo in un centro comune i tesori dei vicendevoli affetti. Ed è sotto questo rispetto, che l'atto, onde l'uomo obbedisce alla grazia, si dice divino insieme e umano. Imperciocchè quest'atto, se si riscontra verso la causa prima, che agisce e tende, vuolsi tenere realmente per divino: se invece si riscontra verso la causa seconda, che reagisce e cospira, si deve dire realmente umano. In questo modo deve vedere il mio lettore, come è facile di armonizzare bellamente insieme l'influenza dell'efficacia divina e quella dell'arbitrio umano. Imperciocchè, siccome il Cosmo creato dice una relazione di difetto verso il Cosmo divino, è impossibile che esso sia da sè, per sè, in sè, senza che sia tale da Dio, per Dio, in Dio. Laonde il Cosmo creato, allora è estetico, bello, paradisiaco, quando reagisce e cospira colà, dove agiva e tendeva lo stesso Cosmo divino. Imperciocchè, in questo caso, esso vuole ciò stesso, che è voluto dalla causa prima; esso pone quell'effetto stesso, che è amato dalla causa prima;

esso, in una parola, costituisce colla causa prima una vita sola, non mica interiore, ma esteriore, non mica propria e consostanziale, ma affine e consanguinea. Quando il mio lettore si sarà formato un concetto chiaro della vita delle cose, dovrà, in modo facilissimo, trovare la ragione intima di tutte le astronomie, tanto atomistiche, quanto planetarie. Imperciocchè la legge vitale, volere o non volere, è analoga a tutte le cose, e tutte le comprende nella sua universalità. Perciò, mentre la vita, coll'azione centrifuga arreca e partorisce la varietà astronomica, coll'azione tendente ordina e dispone questa stessa varietà, ponendola nel debito ordine e nel loco conveniente. E siccome nel mondo astronomico la vita non è fregiata del libero arbitrio; e quindi all'azione generatrice delle sostanze superiori deve per necessità rispondere l'azione figliatrice delle sostanze inferiori; perciò è facile di vedere, come tutti i soli e tutti i pianeti, quasi altrettante note di una sola musica, o quasi altrettante pagine di un solo libro, s'intreccino e si colleghino gli uni cogli altri per modo, che mentro formano una molteplicità infinita di sostanze planetarie, le quali sono distinte e perfette nella loro vita interiore, debbono nello stesso tempo esteriormente convenire in un sistema solo, che è quello della universale Astronomia. Non è mestieri, che io qui parli dell'ordine, della musica, della gerarchia, delle relazioni armoniche, che esultano e ridono nell'Universo creato. Imperciocchè queste bellezze sono quelle, che in modo sensato appaiono davanti dall'occhio umano, e sono come un

libro aperto e dischiuso, dove ognuno, che abbia il sentimento del bello e dell'ordinato, può leggere quella geometria e quell'estetica, che imitatrice della geometria divina

*Per l'universo penetra e risplende
In una parte più e meno altrove.*

Rimane ora che vediamo, in che modo il Cosmo creato può divenire anti-estetico. Noi abbiamo veduto, che il Cosmo creato, in tanto si dice estetico e scientifico, in quanto coll'azione figliatrice risponde e obbedisce all'azione generatrice della Divinità e del Cosmo possibile. Imperciocchè, a dir vero, non è altro la reazione, che il Cosmo creato fa verso l'azione della Divinità e del Cosmo possibile, se non un'obbedienza filiale; mercè della quale il Cosmo creato, come causa seconda rivuole esso stesso ciò, che è voluto dalla Divinità, come causa prima. Del che si vede, che la bontà o la deformità di un Cosmo creato non comincia mai dalla causa prima; la quale pone sempre in modo convenientissimo il suo effetto; ma la bontà o la deformità di un Cosmo creato comincia sempre dal Cosmo stesso, in quanto obbedisce o non obbedisce alla volontà della causa prima. Se il Cosmo creato obbedisce a questa volontà, e si pone in quel modo, che è voluto dalla causa prima, esso diviene ed è estetico. Se invece non vuole riconoscere questa volontà, e non vuole obbedire all'azione generatrice della Divinità, esso diviene ed è sofisticò; perciò che, invece di unirsi in

un vincolo di esteriore amore colla Divinità, che è il suo vero sostegno, esso cade in se stesso, e si perde. Del che si vede, come il Cosmo creato sofistico, per l'una parte non è un mero nulla, e per l'altra consiste sempre in una vera negazione. Esso di fatto non è un mero nulla; perciò che ebbe la sua vita dalla causa prima, la quale ha veramente concretato quel dato Cosmo possibile. Esso è poi una vera negazione; perciò che non riconoscendo la causa prima, non pone bene la sua vita, e quindi sfregia e deturpa se stesso. Che cosa di fatto è il male, il deforme, il falso creato, se non la privazione e la negazione di quel bene, di quel bello, di quel vero creato, onde una data vita dovrebbe andare fregiata? E siccome una causa seconda, in tanto può possedere bene se stessa, in quanto riconosce la sua causa prima, così ogni Cosmo creato, in tanto diviene sofistico, in quanto non vuole obbedire all'azione e alla tendenza della causa prima. Poniamo di fatto, che un pianeta potesse non obbedire all'azione generatrice e gravitante del suo Sole; che ne avverrebbe? Questo pianeta, volendo costituire se stesso causa prima e solare, dovrebbe girare senza legge per la immensità dello spazio, e, quasi Lucifero planetario, dovrebbe cadere e piombare nell'abisso di se stesso. Del che si scorge, che quanto vi ha di male nel Cosmo sofistico, tutto deriva da esso Cosmo; e quanto vi ha di bene, di realtà, di esistenza, tutto deriva da Dio. E siccome la vera vita del Cosmo creato dimora nel rispondere e nell'obbedire all'azione generatrice della Divinità e del Cosmo possibile, ne viene,

che, quantunque volta un Cosmo creato non obbedisce a questa santa volontà di Dio, esso non possiede la vita, ma la morte. E quello che si dice del Cosmo creato, in genere, verso la Divinità, vuol essere inteso di ogni effetto verso la sua causa. Di fatto, che cosa, ad esempio, è un aborto, se non un figliuolo, che come causa seconda non ha saputo rispondere all'azione generatrice della madre? Che cosa è una creatura deforme, se non una causa seconda, che non ha saputo rispondere bene all'azione della sua causa prima? Che cosa è un fiore in difetto, se non un essere, che è bensì disceso dalla sua causa prima, ma non seppe obbedire e armonizzare con quella? Oh perchè gli uomini non sanno e non vogliono essi riconoscere quella Divinità, che è la fonte vera e la causa unica della loro esistenza? E che altro è il male umano, se non una disobbedienza verso il bene divino? E che altro è il deforme umano, se non la negazione della bellezza divina? E che altro è la sofistica umana, se non la pertinacia nel non voler riconoscere la sapienza divina?

*Di che l'animo vostro in alto galla?
Voi siete quasi automata in difetto,
Sì come verme, in cui formazion falla* (1).

E siccome ciò che havvi di positivo nel Cosmo creato sofisticato deriva dalla Divinità, così è chiaro,

[1] *Purg.* 10.

che nulla può sfuggire alla influenza efficacissima di Dio, il quale attinge realmente tutti gli esseri, sieno ideali, sieno creati, sieno estetici, sieno sofisticici. Laonde Lucifero stesso, pogniamo che sia l'ultima negazione della Divinità, è esso stesso tuttavia un'emanazione accessoria di essa Divinità; perciò che il male di Lucifero non sta mica nell'azione divina, ma nella reazione luciferiana. Il che vuol dire, che quanto è di reale e di positivo nella vita di Lucifero, emana da Dio; e quanto è di male e di demoniaco, deriva da Lucifero stesso; il quale non reagendo e non figliando verso l'azione della Divinità, diviene una vita sofisticica, malvagia, bugiarda, ipocrita, demoniaca. Laonde, quando si ponga, che Lucifero abbia toccato l'estremo della superbia, e abbia voluto costituire sè, come il centro universale delle cose; in questo caso conviene di credere, che esso sia la personificazione del male, e che incarni in sè il polo ultimo della sofisticica creata. Ed oh quale distanza infinitamente infinita deve discorrere dal polo infinitamente positivo della vita, che è quello della Divinità, al polo infinitamente negativo della vita, che è quello di Lucifero! E chi non vede, come in questa guisa il principio di contraddizione ha realmente esaurito tutto se stesso; tanto che nulla più rimanga da aggiungere alla vita universalissima delle cose? Dio e Lucifero! Ecco, i due poli infinitamente distanti, infinitamente contrari, infinitamente discordanti della vita universalissima.

La dottrina, che ho esposto, deve apprenderci, che tre sono i termini dell'universa Enciclopedia;

voglio dire la vita interiore o divina dell'Essere; la vita esteriore o possibile dell'Essere; la vita accessoria o creata dell'Essere. Inonde la Divinità, in quanto è il portato della vita interiore e positiva dell'Essere, costituisce il Libro primo, universalissimo, eminente delle cose tutte. Perciò nissuno può trattare degnamente la filosofia, nissuno può divenire sommo nell'arte, se non istudia in questo Libro supremo della vita. In quella vece il Cosmo possibile costituisce il Libro secondo delle cose tutte; perciò che solo da questo e per questo l'Artefice sovrano ha potuto plasmare quei tipi, che erano le idee eterne della sua mente. Perciò nissuno potrà mai riuscire eccellente nel mondo della scienza e dell'estetica, se non sa leggere in questo gran Libro ideale, dove le cose tutte hanno, non mica una vita contingente e caduca, ma una vita eterna e necessaria. In questo Libro si è ispirato Pitagora, quando descrisse la musica eterna delle sonanti sfere; in questo Libro si è ispirato Platone, quando vagheggiò con mente profetica il mondo delle idee eterne di Dio. In questo gran Libro si è ispirato Agostino, quando descrisse la storia ideale dell'umanità, e vide da lunge la vita delle cose che non erano ancora. In questo gran Libro si è ispirato l'Alighieri, quando pose mano a quel suo Paradiso, dove la dottrina di Platone e di Pitagora è vestita di forme sovrumane. Finalmente il Cosmo creato o la natura costituisce il Libro terzo delle cose tutte. E questo Libro divino è quello, che si squaderna in modo potente davanti allo spirito umano, il quale in tanto può prendere del Cosmo divino e del

Cosmo possibile, in quanto sa leggere e riflettere nel Cosmo creato. Che cosa è diffatto il Cosmo creato, se non la rivelazione positivo-negativa del Cosmo divino e del Cosmo possibile? Pertanto, chiunque ama di riuscire eccellente nell'arte, si faccia a studiare in questo gran Libro, che è quello che la Divinità stessa ci pone sott'occhio; procacci d'imitare in tutto e per tutto la natura, che è l'arte stessa di Dio; cerchi esso le vere sue ispirazioni, non mica nei libri degli uomini, che sono sovente una cosa morta; ma nel Libro vivo e sincero della Divinità, che è appunto il Libro della natura. Quanta eloquenza, in questo Libro! quanta verità! quanta sublimità! Uomini, non perdetevi troppo sovra i libri stampati; ma studiate nel Libro di Dio. E qui non posso dar termine alla vita accessoria e creata delle cose, senza che apra il mio pensiero intorno alla dottrina di V. Gioberti, il quale, come è noto, ha voluto edificare un intiero sistema di scienza sul concetto dell'Ente creante.

Anzi tutto avverto, che V. Gioberti, prendendo le mosse dall'atto creativo, non è salito alla regione sincera dell'Ente; di modo che la sua teorica non si può dire suprema e universalissima. Osservo quindi, che esso è mosso da un fatto contingente o accessorio; perciò che l'Ente poteva creare e non creare. Il che vuol dire, che la ragione suprema delle cose e delle realtà tutte non si vuole cercare nell'atto creativo. L'atto creativo è bene una condizione della scienza umana; ma non è la ragione della scienza umana e delle cose. La ragione eterna delle cose dev'essere indipendente affatto

dall'atto creativo. Anzi io mantengo, che l'atto creativo è esso stesso l'applicazione accessoria e contingente della ragione e della legge eterna delle cose. Imperciocchè, in tanto Iddio crea, in quanto attua e concreta que'tipi e quelle idee, che in modo negativo avea partorito. In terzo luogo vuolsi avvertire, che V. Gioberti, il quale fonda-
menta tutto lo scibile umano nell'atto creativo, non ci fornisce il menomo concetto della creazione. Esso pone questo vero, come un assioma indubitato; mentre questo vero non solo è disputato, ma è disputabilissimo per un filosofo. Laonde il proce-
dere di V. Gioberti è sovranamente dommatico, e non ha nissuna ragione filosofica. E io non so, che cosa potrebbe opporre V. Gioberti a chi con-
tromettesse alla sua formola » l'Ente crea l'esistente » quest'altra » l'Ente emana e genera l'esistente ». Con ciò intendo di dire, che V. Gioberti avea il debito di fornirci la ragione scienti-
fica dell'atto creativo, di renderci questo vero filosoficamente accettabile, di farcelo conoscere, come principio primo, assoluto, apodittico, neces-
sario, evidente, indimostrabile. Ma io mi appello francamente al giudizio spassionato di ogni lettore, perchè mi dica, se dopo d'aver letto le opere di V. Gioberti, ha esso potuto formarsi un'idea chiara dell'atto creativo; se ha potuto persuadersi, che l'atto creativo sia assoluto, apodittico, necessario; se finalmente si è convinto, che la realtà universale, e perciò tutto l'Essere, dipenda assolutamente dal-
l'atto creativo. Nè vale il dire, che l'atto creativo è il primo, in ordine alla scienza umana. Imper-

ciocchè il filosofo deve cercare quel primo, che sia atto a fornire una spiegazione completa, tanto dello scibile umano, quanto dell'universa realtà, da Dio alla materia. Osservo ancora, che l'atto creativo non è anche il primo, in ordine alla scienza umana. L'atto creativo è bensì la condizione, ma non la ragione del Cosmo creato. La ragione, perchè vive il Cosmo creato, vuolsi ripetere dal principio della vita, che vive anzi tutto nella Divinità, in modo positivamente e interiormente necessario; che vive quindi nel Cosmo possibile, in modo negativamente ed esteriormente necessario; che finalmente può vivere, in modo accessorio e contingente, nel Cosmo stesso creato.

Certo, che se Dio non creava, non era l'uomo; e quindi non era la scienza umana: ma ciò non vuol dire, che l'atto del creare sia la legge governatrice delle cose tutte. Imperciocchè l'atto stesso del creare accusa una legge anteriore, che renda possibile la creazione; l'atto del creare accusa, che avanti alla creazione vi era un mondo creabile. Del che si vede, che dove non si accetti altro termine, che il mondo creato e l'Ente creante, si rende impossibile lo stesso concetto di creazione. Imperciocchè, quando si ponga, che avanti alla creazione, non vi era che l'Ente, in questo caso è forza di conchiudere, che Iddio, creando, esplica ed estrinseca se stesso. Finalmente voglio osservare, che la teorica giobertiana non può salvare la libertà dell'atto creativo. Imperciocchè, lasciando stare, che l'atto creativo, come quello che nel sistema giobertiano ha ragione di primo protologico,

deve essere necessario e assoluto; vuolsi anche avvertire, che la creazione, in questo sistema, torna del tutto necessaria a fornire la vita estrinseca dell'Ente. Imperciocchè, quando non si ponesse l'atto creativo, nel sistema di V. Gioberti, noi avremmo un Dio misantropo, egoistico, solitario, non avente nissuna vita esteriore, e nissuna intelligenza delle cose, che non sono la Divinità. Del che si vede, che posta la teorica giobertiana, bisogna dire, che l'atto creativo è essenziale alla vita divina. Il che tuttavia ripugna alla sana ragione e alla tradizione della filosofia cattolica. In quella vece nel nostro sistema, la libertà della creazione rimane assolutamente dimostrata; perciò che, se la vita della Divinità è infinitamente perfetta nella vita interiore di sè, e nella vita esteriore del Cosmo possibile, è facile di vedere, come il Cosmo creato sia solo una vita accessoria e contingente. Il che vuol dire, che Dio era perfettamente libero di creare o di non creare; ossia di attuare o non attuare quei tipi e quelle idee, che da tutta l'eternità vagheggiava, siccome l'ombra e l'eco negativa di se stesso.

Ma a svolgere, come si conviene, la tesi della libera creazione, gioverà che io faccia alcune avvertenze, che dovranno portare alcuna luce in una questione difficilissima; questione, che appartiene tanto al filosofo, quanto al teologo. Vi hanno alcuni, non solo fra i teologi, ma anche fra i filosofi, i quali si avvisano, che la libertà dell'atto creativo debba ripetersi da ciò, che vi fu tempo, in cui Iddio non ha creato. In quella vece, la

ragione di libera creazione sta in ciò, che Iddio era liberissimo nel determinarsi a creare o a non creare. Imperciocchè, siccome non vi ha necessità assoluta, perchè le specie ideali delle cose, dallo stato tipico, passino alla realtà concreta; nel che, propriamente, dimora il concetto di libera creazione; così è chiaro, che il chiamare alla vita attuata le ragioni eterne delle cose, non può essere, che un atto liberissimo della volontà divina. Del che è chiaro, che la ragione di tempo è estrinseca affatto al concetto di libertà; e ciò tanto più, perchè la ragione di tempo non può essere considerata, in ordine a Dio, il quale non opera e non può operare nel tempo. La ragione del tempo è solo conaturata e inviscerata colle cose stesse create; le quali, perciò che sono finite, non possono vivere, che nella cronologia. Quindi si può stabilire, che l'atto creativo, se si considera in ordine a Dio, è eterno, o meglio è estemporaneo; se si considera in ordine alle cose, è nel tempo. Con ciò voglio dire, che la Divinità, pogniamo che liberissimamente, crea tuttavia infallantemente; perciò che è impossibile, che la Divinità rimanga mai in potenza, e non sia sempre in atto. Questa dottrina, chi ben vede, è un corollario di quella, onde i teologi insegnano, che Iddio è un atto purissimo; in quanto, cioè, Iddio non può rimanere indeterminato e dubbioso, o come dicono, in potenza. Perciò la questione, onde si cerca, se Iddio ha sempre creato, è una cosa sola con quella, onde si vuol sapere, se Iddio ebbe la volontà di creare. Ora, essendo certo a posteriori, che Iddio ebbe la

volontà di creare, ne viene che Iddio, atto purissimo, ha sempre creato. E in questo senso vogliono esser intese le parole del Genesi » *In principio Deus creavit* ». Se la cosa fosse altrimenti, bisognerebbe credere, che Iddio sia stato indeterminato, e che quindi, dallo stato di semplice potenzialità, sia passato all'atto del creare. Il che ripugna evidentemente al concetto di Divinità, e a quella dottrina comune, onde s'insegna che Iddio è un atto purissimo. Nè, perchè Iddio abbia sempre creato, consèguita che la creazione sia necessaria. Imperciocchè il concetto di libertà nasce da ciò, che Iddio era libero nel determinarsi a creare o a non creare; non mica da ciò, che Iddio non abbia sempre creato. L'aver nel fatto creato, dimostra che Iddio ebbe la volontà di creare; e siccome in Dio non può capire il prima e il poi, così è chiaro, che la ragione cronologica non può riguardare la Divinità; ma deve unicamente riguardare le cose create, le quali perciò si dicono e sono realmente create nel tempo. E qui vuolsi osservare, che la differenza, che è tra la causa prima, e la causa creata, in ciò consiste, che la causa prima, anzi tutto, non può operare nel tempo, come quella che è sopra il tempo; in secondo luogo, che la causa prima, come quella che è perfettissima, non ammette alcuna ragione d'indeterminazione; di guisa che essa, in ordine alle cose accessorie, o si determina o non si determina a volerle. In quella vece le cause create, anzi tutto, debbono operare nel tempo, al cui imperio inesorabilmente soggiacciono; quindi le cause create, come quelle che sono finite

o mutabili, possono rimanere indeterminate, e perciò è proprio della loro natura il passare dalla potenza all'atto; il che ripugna affatto al concetto di Dio, Ente attuosissimo. Del che si vede, che la Divinità, in tanto era libera in ordine al Cosmo creato, in quanto poteva e non poteva volerlo; non in quanto è dovuta rimanere indeterminata. Ma che cosa vuol dire, che la Divinità non è potuta rimanere indeterminata, in ordine al Cosmo creato? Ciò vuol dire, che, poscia che Iddio si è determinato a volerlo, ha dovuto sempre volerlo. Interviene, cioè, in questa questione ciò, che incontra in qualunque atto, anche umano; il quale, in quanto è un tale atto, non può non essere quel tale atto: tuttavia quel tale atto si dice ed è liberissimo, perchè la volontà poteva determinarsi a volerlo o a non volerlo. Ma, a intendere meglio la ragione di libera creazione, è bene, che esaminiamo più profondamente, in che modo la Divinità è potuta, dalla sua vita interiore, passare alla sua vita esteriore, e da questa passare finalmente alla sua vita accessoria.

Le cose, che dovremo dire in questa circostanza, sono tali, che dovranno fornirci in modo assiomatico la ragione di quel mondo sovrannaturale, di che. volere o non volere, si occupa inesorabilmente l'umana ragione. Intanto bisognerà, che il lettore acuisca il desiderio di vedere il fondo delle cose; perciò che noi siamo oramai arrivati a quel punto, in che consiste la sostanza e il midollo della nostra dottrina. È bene il vero, che questi studi, in quanto cercano di sfondare le più ardue

questioni, non sono i più giocondi; ma essi, o vogliono essere fatti di proposito, o conviene lasciare ogni speranza di avere una scienza vera e fondata. Del resto, vuolsi tener per certo, che, quando sarà durata la prima fatica, e quando tutti saranno percorsi i recessi più intimi dell'Essere, per quanto questi recessi possono essere compresi, in qualche modo, dall'umana ragione, il nostro intelletto, arricchito da tanto intuito, e tutta, per questa guisa, comprendendo la sintesi enciclopedica, potrà facilmente spaziare per tutte le parziali questioni, filosofiche e teologiche, risolvendole tutte con una maravigliosa chiarezza. In questa guisa dovrà avvenire, che l'umana ragione si faccia essa stessa un concetto della vita ignota, della vita interiore, della vita esteriore, della vita accessoria dell'Essere; nel che, come è chiaro, consiste la somma e la sostanza dell'umana enciclopedia.

CAPITOLO QUINTO

Si analizza più diligentemente il principio vitale :
si stabilisce la vita ignota, la vita interiore, la
vita esteriore, la vita accessoria dell'Essere.

Abbiamo finora parlato della vita interiore, della vita esteriore, della vita accessoria della Divinità; ma non ne abbiamo ancora sviscerato il profondissimo concetto. Perciò è bene, che colla scorta del principio vitale cerchiamo di vederne quei recessi, che è dato all'umana ragione di scorgervi. E per muovere da un punto certo, io stabilisco, che la Divinità oostituisce, come abbiamo veduto, una vita, una forza, un'energia infinita. Ora è certo, che la Divinità, in quanto dice una forza e una vita infinita, non può sussistere come tale, senza che questa forza sia stata costituita da alcune azioni, o meglio da alcune relazioni antecederli. Imperciocchè, come mai la Divinità sarebbe dive-

nuta la Divinità, ossia sarebbe divenuta una forza infinita, se ciò non fosse in virtù di alcune relazioni anteriori, mercè delle quali essa Divinità fosse spirata ed emanata? Io vorrei, che i filosofi esaminassero attentamente il concetto di vita e di forza; e allora dovrebbero convincersi, che la vita e la forza in nessun modo può essere concepita, quando non si ammettano delle precedenti azioni o relazioni, costituttrici di essa vita o forza. Di fatto, quando io dico vita e forza, dico il termine e il compimento di una cosa. Ma è forse possibile, che una cosa e un essere ottenga il suo termine e il suo compimento, senza che quella cosa e quell'essere abbia patito, dentro da sè, un lavoro precedente e interiore; o ciò che torna lo stesso, senza che quella cosa e quell'essere comprenda in sè i suoi componenti interiori? Del che si vede, che alla vita sostanziale delle cose, deve per necessità stare avanti una vita relativa, ignota, sovranaturale; di cui noi tutti abbiamo bene un concetto; ma che tuttavia non possiamo per nissuna guisa conoscere (1). E quello, che in modo infinito si afferma della Divinità, vuolsi in modo analogico intendere delle cose tutte; le quali, perciò, sono esse stesse dotate di una vita ignota, relativa, sovranaturale. Voglio dire con ciò, che il concetto di forza, di vita, di

(1) Ciò vuol dire, che il principio della vita richiede esso stesso in modo assoluto, che lo spirito umano presenta e quasi profetizzi quella vita ignota, relativa, sovranaturale, che è il fondo e l'essenza di tutte le cose, da Dio all'atomo. Il sagace lettore deve in questo modo aver trovato l'origine altissima del mondo sovranaturale, di cui il mondo naturale è il riverbero e l'esteriore emanazione.

sostanza, accusa realmente delle azioni o relazioni precedenti, onde essa forza, vita e sostanza è costituita; e accusa, poi, delle azioni e delle relazioni susseguenti, che sono costituite e poste da essa forza. Quindi è, che i teologi insegnano, che la Divinità, come forza e sostanza infinita, è nel fatto costituita da azioni o relazioni precedenti di generazione, di figliazione, di spirazione attiva e di spirazione passiva; le quali, per l'agire, per il reagire e per lo spirare, che fanno tra di loro, danno luogo a quella forza e sostanza infinita, che è la Divinità: la quale, perciò, è come il risultato di antecedenti azioni o relazioni personali, ignote, misteriose, sovranaturali; le quali, non vedute dallo spirito umano, sono tuttavia dal medesimo presentite; e ciò in grazia del principio vitale, che vuole in modo imperioso, che una forza, ad essere tale, abbia il principio, il mezzo, il fine di se stessa. In questo modo, in grazia del principio della vita, è trovata l'origine altissima di quella vita ignota, misteriosa, sovranaturale, di che l'umana ragione ha essa stessa un vivo presentimento, ed è, quindi, trovato il nesso, onde il mondo della natura e della scienza si collega e si consocia col mondo sovranaturale e teologico.

Io so bene, che i filosofi insegnano comunemente, che la forza è la causa delle azioni; in quanto cioè la forza, a esser tale, deve agire e muoversi al di fuori. Nè io nego, che in ciò anche consista il concetto di forza; perciò che è chiaro, che la forza agisce anche al di fuori. E noi vedremo, andando avanti, che la Divinità, appunto perchè è una forza,

deve anche godere di una vita esteriore. Ma i filosofi, che io sappia, non hanno esaminato sufficientemente, in che cosa risieda il concetto integro di forza (1). Sono forse le azioni, che costituiscono la forza, o è la forza, che costituisce e produce le azioni? Io credo, che non si può concepire il concetto di forza e di vita, senza che si concepiscano, anzi tutto, delle azioni o relazioni antecedenti, onde nasce e vien fuori quella data forza; e quindi, senza che si concepiscano delle azioni o relazioni susseguenti, che da quella data forza emanino. Le prime azioni o relazioni costituiscono la forza; le seconde, invece, sono esse stesse costituite dalla forza. Perciò, mentre le prime danno luogo agli interiori componenti di essa forza; le seconde debbono dar luogo alla vita esteriore della forza stessa. Voglio dire, insomma, che il concetto di forza, chi bene avverte, non pure accusa delle azioni o re-

(1) Che cosa, in ultima analisi, è la Divinità, se non la forza prima e assoluta? E che cosa sono le altre cose, se non le forze seconde e relative, che emanano per negazione da quella forza suprema? E siccome tutto ciò, che emana da un primo, deve in qualche modo effigiario, così si deriva, che non può darsi cosa, la quale, nel proprio modo, non esprima la forza prima, che è la Divinità. Quindi è, che in ogni essere, anzi tutto, vuolsi trovare una vita ignota, personale, sovranaturale (essenza); quindi deve esservi la vita propria, interiore, sostanziale (sostanza); finalmente deve esservi la sua vita esteriore (esistenza). E siccome l'umana ragione nel fatto vede le cose, in quanto sono sostanze; in quanto, cioè, sostano tra l'essenza e l'esistenza, ne viene, che ha essa stessa un concetto risentito della essenza, ossia della vita ignota delle cose. In questo modo cominciamo a vedere la ragione intrinseca di quella dottrina, onde io insegnavo, che l'uomo ha il presentimento e l'ideale dell'ordine sovranaturale.

lazioni susseguenti; ma arguisce eziandio delle azioni o relazioni antecedenti, le quali azioni sono esse le fattrici della forza stessa. Quando la cosa fosse altrimenti, sarebbe impossibile il formarsi un giusto concetto dell'altissima Teogonia; e la Divinità, nella sua vita interiore, sarebbe ridotta a una unità morta e panteistica (1). Quindi è, che in Dio l'unità è sempre sistematica, organica, gerarchica, ed è come il risultato di una Trinità di componenti interiori. E quello, che si dice della Divinità, si trasferisca alle cose finite; le quali perciò debbono tutte avere il principio interiore di sè, il mezzo interiore di sè, il fine interiore di sè. Laonde, se l'uomo possiede realmente la idea della vita, esso non può a meno di avere un concetto della vita ignota e sovranaturale delle cose.

È bene il vero, che la ragione umana, finchè rimane in se sola, non può formarsi un concetto di quello, che deggiono essere queste azioni o relazioni costituttrici della forza. Non è men vero tuttavia, che il concetto di forza e di sostanza accusa in modo assiomatico che, se la Divinità è essa una forza infinita, deve per necessità essere

(1) Il mio lettore potrà accorgersi, come il principio della vita sia universale così, che attinge esso e comprende la stessa vita personale e ignota della Divinità. È bene il vero, che il concetto di vita non ci dice e non ci può dire, che cosa è la vita ignota e l'essenza della Divinità; ma esso ci fa presentire, che deve esserci quest'essenza e questa vita ignota; di modo che, quando la Chiesa ce la definisce, come una verità assoluta, l'umana ragione rimane disposta a riceverla in modo facilissimo.

tale, in grazia di alcune relazioni precedenti, onde essa forza divina sia stata, quasi dissi, originata. Del che si vede, che la nostra dottrina, anche da questo lato, si combacia con quella della Chiesa; la quale insegna, che le azioni o relazioni costitutive della sostanza divina, non sono esse stesse sostanze: perciò che quando fossero sostanze, oltre che moltiplicherebbero la Divinità, abbisognerebbero esse stesse di elementi costitutivi, e così si procederebbe all'infinito. Per altra parte, la stessa Chiesa insegna, che queste azioni non sono semplici relazioni; perciò che in realtà sono azioni o relazioni sussistenti. Del che si vede, che queste azioni, generatrici della Divinità-sostanza, debbono essere vere relazioni sussistenti e individuate, ossia debbono essere vere Persone (*subsistentiae hypostases*) (1). Il che vuol dire, che mentre esse

(1) Il vocabolo di persona, cattolicamente parlando, ondeggia tra quello di sostanza e quello di semplice relazione. Esso non dice una sostanza; perciò che è qualche cosa di meno; e dice un qualche cosa di relativo. Esso non dice una semplice relazione; perciò che questa relazione è realmente sussistente e individuata. Quindi chi dice persona, dice un termine medio tra l'assoluto e il relativo, tra il sostanziale e il non sostanziale. Ma pogniamo, che l'umana ragione non possa arrivare al concetto altissimo di persona, è certo tuttavia, che essa ne ha un qualche sentore in tutte le trinità naturali, che sono come l'ombra e l'effigie di quella trinità personale, costitutrice della vita e della sostanza divina. Prendiamo, ad esempio, la vita dell'umano pensiero. Che cosa vi ha di più semplice del pensiero? Tuttavia è chiaro, che il pensiero, come quello che è un tutto, una vita, una sostanza, nasce e si origina dall'intuito, che è come il principio generatore; dalla riflessione, che rifà e ripete l'intuito; e dal giudizio, che armonizza l'intuito colla riflessione. Il che vuol dire, che dalle relazioni antecedenti della mente intuente, riflettente,

non sono, nè pure sostanze, nè semplici relazioni, hanno insieme dell' uno e dell' altro. Voglio dire, che il vocabolo *persona* suona una cosa, che è media tra la pura sostanza e la pura relazione. Non è una pura sostanza; perciò che questa è unica, ed è comune a tutte le relazioni personali, di cui è anzi il risultato. Non è una pura azione o relazione; perciò che essa sussiste realmente in modo individuato. Rimane adunque, che sia un' azione o relazione sussistente. Nè la cosa può essere in modo diverso: perchè, siccome le azioni antecedenti sono i componenti veri e interiori della forza; è chiaro, che questi componenti debbono essere consostanziali tra di loro; in quanto cioè tutti cospirano a costituire l'unità sostanziale di quel dato essere. Ed ecco perchè la Chiesa insegna, che le Persone divine, per l'una parte sono i coefficienti veri della Divinità; e per l'altra sono tra di loro realmente consostanziali. E come non sarebbero tali, mentre da essi risulta e si origina la sostanza divina? (1).

giudicante, è originata la vita del pensiero; vita semplicissima, ma organica e sistematica. Tanto è vero, che nessuna vita è, che non accusi antecedentemente delle relazioni, costitutrici di essa vita. Quando ciò non fosse, la vita delle cose sarebbe morta, panteistica, egoistica, misantropa, cieca. Voglio dire, che non vi ha vita, non forza, non sostanza, che, come tale, non accusi delle precedenti relazioni ed azioni, costituttrici di quella data vita e sostanza. Questa vita relativa, personale, ignota, misteriosa è quella, che io dico l'essenza, il paradiso delle cose.

(1) È impossibile il concepire delle vere relazioni od azioni, senza dei termini, in che queste si concretino. Perciò le cinque relazioni, costitutive della Trinità divina, debbono individuarsi in tre termini

Ma perciò che io dico queste cose, non vorrei, che altri credesse, che io tenga in conto di razionale il concetto altissimo della Trinità divina. Dico anzi e mantengo, che la ragione umana non potrà mai arrivare a questo concetto profondissimo; sia perchè la Trinità personale della vita divina in sè, è nascosa e incomprensibile affatto; sia perchè

corrispettivi, che sono il generatore, il figliatore, lo spiratore. Voglio dire, che la sussistenza o persona prima individua la generazione e la tendenza; la sussistenza seconda individua la filiazione e la cospirazione; la sussistenza o persona terza individua in sè l'armonia della vita divina. Di fatto, la prima persona, essendo il principio della Divinità, deve generare il mezzo e tendere al fine; la seconda persona, essendo il mezzo della Divinità, deve figliare ed echeggiare il principio, e cospirare essa stessa al fine; la terza persona, essendo il fine della Divinità, deve armonizzare in sè, in modo simultaneo e imparziale, il principio e il mezzo. Che cosa, di fatto, è il fine, se non la sintesi e l'armonia del principio e del mezzo? Che cosa è il fine, se non il principio stesso, non più embrionico e potenziale, ma attuato e completo? Ed ecco perchè la Chiesa insegna, che il Padre, appunto perchè è il primo, non è generato; cioè non è individuato da altra persona; ma è esso innascibile assolutamente. Il Padre è il *cuacta supercilio moventis* del Poeta; è quel punto,

Da cui dipende il Cielo e tutta la Natura.

Il Figlio invece dev'essere generato immediatamente dal Padre; perciò che è impossibile, che il principio arrivi il fine senza del mezzo; il quale, quindi, è generato dal principio. Ma il mezzo non potrebbe mai arrivare il fine, quando non esplicasse esso stesso tutte le forze paternali; ossia quando non reagisse verso l'azione paterna, e non cospirasse esso stesso verso il fine propostosi dal principio. Mentre, adunque, il Figlio è generato dal Padre, esso stesso è attivo, tanto nella reazione, che fa verso l'azione del Padre; quanto nella cospirazione, che ha comune col Padre verso il fine della vita. Lo Spirito Santo, finalmente, in quanto è il fine della vita divina, procede, spira, vien fuori, risulta dalla spirazione attiva del Padre e del Figliuolo; tanto che esso s'individua dal Padre e dal Figliuolo, con un'azione imparziale e simultanea.

altro è il presentire un vero, che si manifesta in modo chiarissimo nella creazione; e altro è il vedere l'intimo midollo e l'essenza di questo vero. A me bastava di osservare, che il concetto di forza e di vita, in quanto si trasferisce nella Divinità, accusa, anche in questa, delle azioni o relazioni antecedenti. Il che vuol dire, che il concetto della Trinità, mentre non può dirsi razionale, non deve tuttavia tenersi come affatto sovrarazionale; ma è meglio un concetto, che media e bilica tra il razionale e il sovrarazionale. La ragione di quanto affermo, sta in ciò, che essendo l'uomo dotato della idea universalissima di vita, non può a meno di non presentire, che qualunque unità sostanziale vuol essere sempre il risultato di relazioni o azioni precedenti. In questo modo si spiega, perchè l'umana ragione ebbe in ogni tempo un concetto risentito del sovraintelligibile e del mistero. Essendo l'uomo fregiato di un lume universalissimo, che media e sosta tra la natura e il sovrannaturale, ne viene che, quantunque l'umana ragione non possa prendere le cose nella loro essenza, tuttavia profetizza essa stessa, e presente la vita sovrannaturale e nascosa delle cose tutte (1).

Da questa dottrina deriva un bellissimo corollario, ed è, che nissuna sostanza, nissuna forza, nissuna vita, sia questa divina, sia ideale, sia an-

(1) Di qui il concetto altissimo della religione; di qui l'origine dei culti; di qui la necessità assoluta, che sentirono tutti i popoli di adorare la Divinità.

gelica, sia umana, sia materiale, può vivere senza la trinità ignota de' suoi interiori componenti. La ragione è, che ogni forza (*vis*), essendo una cosa viva e organica, ad essere tale, ha mestieri di alcune azioni o relazioni precedenti. Perciò lo spirito umano, esso stesso, in quanto è un' unità sostanziale, vuole avere delle azioni o relazioni precedenti, in grazia delle quali esso è costituito ciò che è (1). Io dico, che queste relazioni sono sovrannaturali, anzi personali; perciò che esse non esprimono, e non possono esprimere alcuna proprietà o attributo della natura, la quale nell'ipo-

(1) Chi è, che entrando nel fondo di se stesso, non confessi, esserc in sè una forza, un io, una vita ignota e misteriosa, di cui, mentre non si sa trovare l'origine e la fonte prima, si veggono, tuttavia, al di fuori gli effetti e le molteplici emanazioni? E che cosa è, di grazia, questo io, questa forza occulta, questa interiorità che sento in me stesso, e che tuttavia non posso spiegare? Voglio dire, che questa vita ignota di Dio e di noi stessi, è del tutto misteriosa, recondita, occulta, sovranaturale. Male, adunque, si appongono coloro, che credono che io parli della Trinità divina con un metodo razionale. Imperciocchè io dico e ripeto, che questa Trinità divina è altissima, inarrivabile, oscura, misteriosa; dico anzi, che è essa sola l'Oceano e il fondo di tutti i misteri. Ma ciò non toglie, che l'umana ragione, in grazia del principio vitale, ne abbia un sentore, e si accorga, che la vita divina deve risultare da una Trinità anteriore. O forse che non è anche oscura, altissima, inarrivabile l'unità stessa sostanziale di Dio? E chi ha, che possa dire di poter esso sfondare questa unità metafisica di Dio? Tuttavia tutti conven-gono, che l'umana ragione può formarsene un concetto, e tenere questo punto di dottrina, come un vero razionale. Con ciò voglio dire, che il concetto di mistero è salvo, poste anche queste razionali induzioni; perciò che, quando l'umana ragione non avesse un qualche concetto delle cose misteriose, non potrebbe parlarne per nessun modo. Del resto, vuolsi osservare, che quello che si dice di questo mistero, si vuol dire di ogni qualunque verità, anche razionale, la quale ha essa stessa il suo lato misterioso e inaccessibile. E chi è,

tesi non è ancora costituita, ma sono invece i componenti interiori, sovranaturali, ignoti, di essa natura. Si tenga, adunque, per certo, che ogni essere, ogni cosa, ogni sostanza, ogni forza è dotata di tre interiori componenti che, come tali, sono ignoti, nascosi, sovranaturali. Non vuolsi credere tuttavia, che le tre persone o componenti interiori, ond'è costituito lo spirito umano, e qualunque altra forza finita, sieno da pareggiarsi colle tre divine Persone. La differenza in quella

di grazia, che sappia dirmi, che cosa è nel fondo e nel midollo l'anima umana? Che è quella forza, che si dice io? In che si sostiene? Come si consocia col suo strumento materiale? Il che significa, che la ragione umana, appunto perchè è finita, non può sfuggire il concetto di mistero, che è condizione assoluta della sua vita e della sua esistenza. Si tenga, adunque, per fermo, che ogni cosa, da Dio all'atomo, ha il suo lato sovraintelligibile e misterioso (essenza) e il suo lato intelligibile e chiaro (esistenza); e che la ragione umana vede appunto, le cose, nell'oscillare, che fanno tra l'oscuro e il chiaro, tra il mistero e l'evidenza. Si tenga anche per fermo, che il midollo, la metessi, l'idea delle cose sta nell'essenza, che noi non possiamo vedere. Ecco perchè il concetto di mistero fu in riverenza presso tutte le nazioni. Il mistero è la dote dell'infinito, del sovranaturale, del sublime. Una cosa che si vegga, perde nello stesso punto della sua idealità e poesia, e col vederla solo, quasi si disprezza. Ecco, perchè nelle scritture Iddio vien detto sovente l'Invisibile, l'Ineffabile, il Misterioso; ecco perchè, chi vedeva Dio, secondo le tradizioni ebraiche, dovea morire. A questo concetto si collega la impenetrabilità del *Sancta Sanctorum* degli Ebrei, del Seco dei Greci, della Cella dei Romani. Il simile si dica della Dairi dei Giapponesi, della Velleda dei Germani, dei riti misteriosi degli Egiziani. Di qui l'origine del velarsi, che facevano il capo, i sacerdoti pagani; di qui le sacre bende e i sacri velami; di qui l'adorare cogli occhi bassi le Divinità, e l'accostarsi ai grandi personaggi con occhi dimessi. Il che tutto significa, che le cose misteriose sono alte e divine, e che il mistero è indissociabile dall'umana natura. Tanto io sono lontano dallo sminuire il concetto nobilissimo del mistero!

vece è infinita; come infinita è la differenza, che corre tra la sostanza finita e la sostanza infinita. Tuttavia se è vero, com'è verissimo, che la Divinità vive nella Trinità augustissima delle divine Persone, vuolsi legittimamente inferire, che qualunque forza o sostanza finita, dovendo ombreggiare e modellare in sè la vita stessa divina, non può non avere una similitudine di analogia verso quel centro, onde esso emana. Sotto questo rispetto Agostino ha potuto scrivere, che la Trinità divina è sigillata e plasmata, in mille fogge, nel mondo dell'universa natura. Ad ogni modo, o bisogna credere, che le sostanze finite non sono vere vite e vere sostanze, o è d'uopo di confessare, che in esse tutte s'incarna la trinità degli interiori componenti; la quale trinità è impervia e nascosa all'umana intelligenza.

E qui vuolsi notare, che la sostanza, potendo essere o assoluta o relativa, debbono nello stesso modo essere assoluti o relativi gli interiori componenti delle sostanze. Perciò le relazioni personali, onde risulta la Trinità divina, sebbene sieno tra di loro relative, sono tuttavia assolute, in ordine ad ogni altra sostanza. Il che vuol dire, che la generazione, la figliazione, la spirazione attiva e passiva, si debbono avverare, nella Divinità, in modo assoluto e indipendente. La ragione è, che la Sostanza divina, come quella che è la vita prima, deve per necessità godere di tali relazioni, che non dipendano da altra vita o da altra sostanza. La Divinità, essendo tutto l'Essere, in quanto ha del positivo, nulla può concepirsi innanzi alla Divinità; la quale

perciò deve costituirsi tale, in modo assoluto o indipendente da qualunque altra sostanza. In quella vece, le relazioni interiori, onde risulta la sostanza finita, non solo sono relative tra se stesse; ma dicono anche una relazione di dipendenza verso quella sostanza superiore, onde sono generate. Del che deriva, che la Sostanza divina, come quella che è l'Uno dell'aritmetica universalissima dell'Essere, s'ingenera per un moto *ab intra ad extra*; mentre tutte le altre sostanze, come quelle che sono necessariamente relative, e dipendenti da altre sostanze anteriori, debbono ingenerarsi per un moto *ab extra ad intra*. Voglio dire, che la Divinità, appunto perchè non dipende da altra vita, ha in sè la ragione assoluta del proprio essere: e quindi deve generarsi da relazioni unicamente proprie e interiori, le quali, sotto questo rispetto, possono dirsi assolute. In quella vece, le sostanze finite, dovendo ricevere la loro vita da altre vite, debbono per necessità possedere una genesi esteriore. Il perchè le cose finite sono bene da sè, per sè, in sè; ma questo da sè, per sè, in sè deriva in esse dalla Divinità, per la Divinità, nella Divinità (1).

(1) Quando lo spirito umano entra nel fondo di sè, e sente tutta la sua interiorità; quando, cioè, sente quella vita personale e misteriosa, di che ora io favello, io credo che senta allora la relazione profonda, onde esso si collega e si unisce esteriormente verso la Divinità, da cui, per cui, in cui esso è. Io credo, cioè, che l'uomo, essendo esso da Dio, per Dio, in Dio, non può a meno di avere nel fondo di sè questa trinità di relazioni; per cui esso vive da Dio, vive per Dio, vive in Dio. Qui è l'origine della trinità personale, ignota, misteriosa dell'uomo e delle cose tutte finite.

Abbiamo veduto, che il concetto di vita, di forza, di sostanza accusa, in modo necessario, delle relazioni anteriori, onde essa risulta; ma bastano forse queste relazioni anteriori a costituire integralmente ciò, che si appella vita, forza, sostanza? Noi rispondiamo ricisamente, che a costituire il concetto di forza non bastano le relazioni antecedenti e sovranaturali; ma che la forza, la vita, la sostanza, quando è costituita, deve tosto per necessità agire al di fuori. Il che vuol dire, che non si può concepire una forza, quando questa non abbia anche delle azioni o delle relazioni esteriori. Che cosa, di fatto, esprime il concetto di vita, di potenza, di forza, se non la necessità che è in essa, di agire e di operare al di fuori? o forse che vi può essere vita, dove non vi ha azione, attività, energia? Perciò, quando la forza non avesse dei termini e delle relazioni esteriori, in che agire, cesserebbe nello stesso posto di essere ciò che è. Del che si vede, che il concetto di forza, di vita, di sostanza media realmente, e bilica tra le relazioni puramente interiori o anteriori, che dire si vogliano, e le relazioni esteriori o posteriori; di guisa che, come non si può concepire la forza senza delle prime, che la costituiscono; così non si può concepire essa forza, senza delle seconde, che ne sono costituite. Laonde è impossibile, che si possa concepire la Divinità, che è una forza e una sostanza infinita, senza che nello stesso punto si concepisca una vita esteriore, che sia ingenerata per l'azione di essa Divinità. Vuolsi adunque conchiudere, che il concetto di forza, mentre da un lato accusa

necessariamente delle azioni o relazioni interiori o anteriori, ond' essa è costituita, dall' altro accusa delle azioni o relazioni esteriori o posteriori, che sono da essa generate. Le azioni o relazioni interiori danno luogo alla vita interiore e sovrannaturale della Divinità; le azioni o relazioni esteriori danno luogo alla vita esteriore e naturale di essa Divinità. In questo modo mi pare di avere risolto la prima parte di quel problema, onde volevamo sapere, come la Divinità, dalla sua vita interiore, potesse passare alla sua vita esteriore.

Prima tuttavia di cercare del modo, in che ha luogo questo ineffabile passaggio dalla vita interiore alla vita esteriore della Divinità, voglio avvertire, che il concetto di vita ci ha condotto a riconoscere, che nella Divinità, anzi tutto, vi ha una vita ignota, nascosa, sovrannaturale, che è quella delle augustissime Persone divine. Quindi questo stesso concetto ci ha fatto riconoscere, che nella Divinità vi ha una vita interiore, sostanziale, assoluta, che è quella della divina Sostanza; in quanto che la divina Sostanza è una vita risultante da cinque antecedenti relazioni; le quali cinque relazioni si individuano e sussistono in tre divine Persone o componenti interiori. Ho detto, che queste cinque relazioni antecedenti si individuano in tre componenti o persone interiori; perciò che per una parte è impossibile, che sieno semplici azioni; perciò che le azioni debbono, per necessità, concretarsi in qualche termine; e per l' altra è impossibile, che sieno esse stesse vere forze e sostanze; perciò che in questo caso supporrebbero avanti da sè delle

altre relazioni. Perciò la Divinità, in ordine alle Persone divine, è la Trinità angustissima delle tre sussistenze o Persone divine, le quali individuano in sè, in modo eminente e infinito, tutte le relazioni necessarie a completare la vita divina. E siccome le relazioni, necessarie a completare la vita, sono l'azione, la reazione, la tendenza, la cospirazione e la sintesi, così è necessario, che i tre termini relativi, onde la Sostanza divina è quello che è, individuino in se stessi tutte queste relazioni (1). Ora è chiaro, che il Padre, in quanto è il generatore della vita divina, individua in sè l'azione e la tendenza; perciò che il principio genera il mezzo e tende al fine. Il Figliuolo individua in sè la reazione e la cospirazione; perciò che il mezzo reagisce sempre verso l'azione del principio, e cospira con esso al fine. Lo Spirito Santo, finalmente, individua in sè la sintesi finale; in quanto è esso

(1) E qui si vuole avvertire, che nella Trinità delle persone divine le tre sussistenze o componenti sono le stesse cinque relazioni individuate. Voglio dire, che nella Divinità ignota si concreta in modo eminente il principio vitale di contraddizione; mentre nella Trinità o interiore, o esteriore, o accessoria della Divinità, i tre termini, onde constano queste singole Trinità, mantengono bene tra di loro delle relazioni; ma non sono esse le relazioni stesse individuate. Il che vuol dire, che nella Trinità personale della Divinità, le relazioni hanno la vera e concreta loro sede; mentre tutte le altre trinità, non sono che un riverbero, un'emanazione, un'espressione più o meno lontana di quelle individuate relazioni personali, che sussistono nel mondo della Divinità sovranaturale. Del che voglio conchiudere, che il principio vitale si concreta in modo assoluto, eminente, infinito nella Trinità personale di Dio. Che cosa è adunque il principio vitale di contraddizione, nel suo senso più alto e più divino? È la Trinità personale dell'Essere divino.

lo spirato dal Padre e dal Figliuolo. Del che si vede, che la paternità, la filiazione, la spirazione infinita, eminente, estemporanea sono realmente i tre poli, in che s'incardina la vita della Divinità. Perciò si vuol tenere, come un assioma, che la Divinità gode anzitutto di una vita ignota, nascosa, personale, misteriosa, sovranaturale; dove regna unicamente la Trinità delle divine Persone, e dove, perciò, non si può parlare di altro, che di mutue relazioni divine. Quindi nel recesso augustissimo della Trinità non si può discorrere, nè di sentimento, nè d'intelletto, nè di volontà divina; per ciò che il sentimento, l'intelletto e la volontà, essendo gli attributi della Divinità già costituita, non possono essere proprietà personali, ma debbono essere proprietà comuni. Laonde, quando i Padri e i teologi attribuiscono al Padre la potenza, al Figlio la sapienza, allo Spirito Santo la bontà, essi intendono di parlare per appropriazione, come suol dirsi, non mica colla stregua della vera teologia. Imperciocchè la potenza, la sapienza e l'amore, essendo proprietà comuni alla Divinità, non possono mai essere proprietà personali. È chiaro adunque, che nel santuario augusto della Trinità, altro non può capire, che il Paradiso infinito delle relazioni divine, la visione delle quali dovrà costituire un giorno la nostra beatitudine (1).

(1) L'osservazione da me fatta, che nel recesso della Trinità personale non si può, nè si deve ancora parlare d'intelletto e di volontà, deve apprendere, non essere esatta la dottrina dell'Angelico, quando insegna, che la generazione del Figliuolo divino, e la processione

Ma oltre alla vita ignota, personale, misteriosa, vuolsi tenere per certo, che nella Divinità vi ha anche una vita interiore, propria, assoluta, che è quella della divina Sostanza, in quanto la divina Sostanza è costituita tale dalle anteriori relazioni personali. Laonde la differenza, che corre tra la vita ignota e personale della Trinità divina, e la vita interiore e assoluta della divina Sostanza, è quella, che passa tra i componenti della vita e la vita stessa; tanto che la Sostanza divina sta alla Trinità personale, come l'effetto sta alla causa, o come la forza sta ai componenti di essa forza. Perciò la Sostanza divina, come quella che non connota, nè le relazioni personali, nè le relazioni esteriori, se si considera in sè, deve essere un termine assoluto, concreto, positivo; deve insomma essere la Divinità stessa, la realtà stessa, dev'essere quell'Unità, quel Centro e quel Sole, in che risultano e convengono le relazioni personali e costitutrici di essa Divinità. In questo modo si comprende, come il vocabolo di sostanza media realmente è bilica tra le relazioni puramente ante-

dello Spirito Santo si fanno per via d'intelletto e di volontà. Imperciocchè l'intelletto e la volontà, essendo proprietà comuni alla sostanza divina, suppongono e accusano la Divinità già costituita; ossia suppongono e accusano già i tre componenti interiori di essa Divinità; i quali perciò sono tanto lunge dall'essere costituiti dal divino intelletto e dalla divina volontà, che ne sono invece i fattori legittimi. L'Angelico non ha abbastanza avvertito alla dualità della vita interiore e della vita esteriore della Divinità; e quindi ha confuso la generazione positiva del Figliuolo divino, colla generazione negativa del Verbo divino. Le cose, che diremo, dovranno spiegare questo mio concetto.

cedenti, ond'è costituita, e le relazioni schietamente susseguenti ed esteriori, di cui è essa stessa la fattrice. Il che vuol dire, che la Sostanza divina, in quanto è tale, è realmente il termine delle relazioni interiori e personali, ed è il principio delle relazioni esteriori ed essenziali. Che cosa adunque è la Sostanza divina? La Sostanza divina è la vita stessa interiore di Dio, in quanto è logicamente preceduta dalle relazioni interiori di essa divina Sostanza, e in quanto logicamente precede e costituisce le relazioni esteriori e le proprietà essenziali di essa Divinità. Perciò nel concetto puro di Sostanza divina, se si parli rigorosamente, non possono aver luogo, nè le proprietà personali, nè le proprietà comuni ed essenziali della Divinità. Non le personali, perchè queste appartengono esclusivamente alla vita ignota, personale, relativa di essa Divinità; non le comuni ed essenziali, perchè la Divinità, in quanto è semplice sostanza, non dice ancora alcuna relazione al di fuori. ma dice solo ciò, che essa è in se stessa, e nella sua vita interiore. Sotto questo rispetto, la Sostanza divina, come quella, che non dice ancora delle relazioni al di fuori, non può dirsi, parlando rigorosamente, nè eterna, nè immensa, nè immutabile; ma deve dirsi sopraeterna, sopraimmensa, sopraimmutabile. Imperciocchè, intanto i detti attributi si possono affermare di Dio, in quanto Iddio si confronta colle cose esteriori. Il che vuol dire, che gli attributi divini, parlando rigorosamente, non dicono in Dio alcun che di concreto, di positivo, di sostanziale; ma negano solo da Dio tutto ciò, che esso

non è. Del che rimane dimostrato, che il concetto di sostanza, quando si parli con assoluto rigore, e quando sotto il nome di Sostanza divina s'intenda la Divinità, in quanto è il risultato dei tre suoi interiori componenti, essa esprime un termine assoluto, concreto, positivo, che da un lato è costituito dalle relazioni anteriori o interiori, e dall'altro è esso stesso il principio di azioni ed emanazioni esteriori. La quale dottrina combacia perfettamente con quella della Chiesa cattolica; la quale mantiene, che la Divinità-Sostanza è come un Sole infinito, che risulta, al di dentro, da tre interiori e relativi componenti, e manda al di fuori una infinità di raggi, che sono come l'eco e il riverbero della stessa sua vita interiore (1).

Ma prima, che io parli della vita esteriore della Divinità, è bene di avvertire, che la Sostanza divina, come quella, che è il risultato primo e l'emanazione interiore delle tre divine Persone, deve rappresentarle in se stessa così, come l'effetto rappresenta la sua causa. Come, di fatto, la Sostanza divina potrebbe essere la emanazione e il risultato delle tre divine Persone, quando non le rappresentasse in qualche modo, e le ripetesse nell'unità centrale di se stessa? Ma perchè la Sostanza di-

(1) Le cose dette dimostrano, che la vita esteriore della Divinità è essenziale così, come la sua vita interiore. La differenza tra le due vite sta in ciò, che la prima afferma ciò che Iddio è; la seconda ci dice ciò, che Iddio non è. Vegga il sagace lettore, come la vita di Dio e la vita dell'Essere universalissimo si vanno difendendo. È la vita, che si esplica e si deduce, dal polo più alto e positivo al polo più basso e più negativo.

vina rappresenti in qualche modo la Trinità misteriosa delle divine Persone, è mestieri, che si intrini essa stessa nel principio di sè, nel mezzo di sè, nel fine di sè; tanto che la Sostanza divina possa definirsi ed essere quella vita infinita, che è da sè, per sè, in sè. — Vuolsi tuttavia avvertire, che infinito è il divario, che corre tra la trinità dei termini, onde si compone la vita ignota e personale della Divinità, e la trinità dei termini, onde si compone la vita assoluta e sostanziale di essa Divinità. Imperciocchè, nella vita personale i tre termini sono essenzialmente relativi e nulla hanno di assoluto; mentre nella vita sostanziale, i tre termini, pogniamo che si riferiscano a vicenda, per ciò che debbono costituire un tutto e una vita organica, sono unicamente assoluti, come assoluta è la divina Sostanza (1).

[1] Nella Trinità della Sostanza divina, i tre termini non sono essi le relazioni stesse individuate e sussistenti, come interviene nella Trinità personale; ma sono un riverbero e una emanazione di quelle relazioni, che in modo sussistente, individuato, concreto sussistono nella vita ignota di essa Divinità. Perciò la Sostanza divina, in quanto è tale, non si può dire trina in quel senso, che essa dicesi trina, relativamente alle tre divine Persone. Ma la Sostanza divina, in tanto s'intrina, in quanto è da sè, per se, in se stessa; e ciò dal Padre, pel Figlio, nello Spirito Santo. In una parola, la Trinità dei componenti sostanziali della Divinità sono l'eco della Trinità augustissima delle divine Persone. E quest'eco si va sempre più leggiermente ripetendo, quanto più lontana o l'emanazione negativa della Divinità nelle cose. Perciò il mio lettore deve vedere, che solo nella Trinità divina vivono in modo eminente, proprio, necessario le relazioni costitutive della vita e della Sostanza divina. Tutte le altre trinità o relazioni, eh! hanno luogo nelle altre vite, non sono che ombre analogiche di quella Trinità augusta delle Persone divine.

Voglio dire, che siccome non si può concepire alcuna vita, che non consti di una potenza, di una specie, di un atto; perciò che nissuna cosa è, che non abbia la potenza di essere, il mezzo di essere, il fine e l'atto di essere; così vuolsi riconoscere, che la Sostanza divina deve per necessità avere essa stessa tre momenti di sè; i quali tre momenti sono come l'espressione vera e genuina di quella Trinità augusta, in che vive la vita ignota e personale di Dio. Perciò la Sostanza divina, in quanto è una vita da sè, rappresenta ed esprime la Paternità divina; in quanto è per sè, connota e personifica la Figliazione divina; in quanto è in sè, simboleggia e dichiara la spirazione divina. Intanto è chiaro, che la vita vera e beatifica della Divinità consiste nella sua vita personale, che è a noi ignota, incomprendibile, misteriosa (Essenza divina). Ma questa vita personale e misteriosa, anzi tutto, si manifesta e si termina nella Sostanza divina, che è la prima e più alta manifestazione della vita personale di Dio. Il che vuol dire, che l'Essere, o meglio, che la sostanza, la forza, la vita assoluta e positiva dell'Essere, è la prima faccia e la prima forma, in che la Divinità si manifesta, e costituisce, sotto questo rispetto, il Bello, l'Essere, la Realtà divina. Per comprendere, come si conviene, questa altissima dottrina, vuolsi osservare, che per Sostanza divina noi intendiamo quella vita divina, che precede logicamente le relazioni esteriori di essa Divinità. Ma perchè la Sostanza divina generi ed emani poi le sue relazioni esteriori, è mestieri, che essa si senta, si

rifletta e si possegga; perciò che quando non si riflettesse e non si possedesse, rimarrebbe nella sua semplice vita interiore, e non potrebbe agire al di fuori (1). Ora la Sostanza divina, in quanto si riflette, costituisce la stessa vita interiore di Dio, ed è ciò che si dice la Realtà divina, l' Essere divino, il Bello divino, il Sentimento divino. Voglio dire, che la prima emanazione della vita personale di Dio consiste nell'Essere divino, nel Bello divino, nel Sentimento divino; mercè del quale la Divinità non intende ancora, nè vuole, ma sente infinitamente se stessa. Questo sentimento infinito è quello, che costituisce la faccia reale della Divinità; che è causa e fonte dell'Estetica divina; che è l'origine del Bello divino, non mica soggettivo, ma oggettivo. Questo sentimento infinito, che la Divinità ha di se stessa, altro, in fondo, non è, che la Sostanza stessa divina, che si riflette, e sente infinitamente se stessa. Che cosa adunque è la Sostanza divina, se non la Divinità, in quanto sente spiritualmente se stessa in modo

(1) La Sostanza divina, in quanto è il risultato delle azioni antecedenti, ha del passivo; e in tanto può divenire attiva, in quanto si riflette e si possiede. Ma che cosa è la potenza del riflettersi, se non quell'energia e quella virtù, in grazia della quale la Sostanza divina riflettendo sè, genera la sostanza stessa riflessa e riverberata; quasi sole, che a rimaner vivo e risplendente, deve riflettere se stesso, e ingenerare così la sua vita esteriore e riflessa. Intanto, la Sostanza riflettentesi è essa stessa la Divinità interiore, reale e positiva: è insomma la faccia reale della Divinità. In quella vece la Sostanza riflessa è la Intelligenza divina, il vero divino, la faccia ideale, esteriore, riflessa di essa Divinità.

infinito? Il che non deve certamente recare maraviglia; perciò che ogni essere e ogni cosa, anzi tutto, è; quindi intende; finalmente vuole. È bene il vero, che la vita divina, come quella che non può patire diversità di tempo, deve, in un atto solo, possedere tutta se stessa, e perciò possedere tutte le sue relazioni, vuoi anteriori, vuoi interiori, vuoi esteriori, vuoi accessorie. Tuttavia, in quella guisa, che nella vita ignota e personale, altri è il Padre, e altri è il Figliuolo, e l'uno e l'altro non sono lo Spirito Santo; così la Sostanza divina, come tale, non può mai connotare la Intelligenza divina, nè la Volontà divina; ma deve in modo speciale connotare l'emanazione prima, reale, interiore e positiva della Divinità personale (1). Perciò è chiaro, che la Sostanza divina, in quanto è sostanza, esprimo realmente la faccia reale e positiva della Divinità; e connota, quindi, quel sentimento infinito, onde la

(1) Stia attento il mio lettore, o dovrà accorgersi, come e perchè l'Essere diffonda se stesso per tutta la vita infinita. Se altri mi chiedesse, se il concetto di Dio si allarghi più, che non quello dell'Essere, io risponderei, che qualunque dice l'Essere, dice il tutto, il Teocosmo, la Vita universalissima; qualunque, invece, dice Dio, dice nell'eloquio volgare la vita infinitamente positiva dell'Essere. Del resto, è chiaro, che la vita dell'Essere e della Divinità è una sola; tanto che l'Essere e la Divinità, per essere ciò che sono, debbono possedere la vita infinitamente relativa e misteriosa, la vita infinitamente assoluta e concreta; la vita infinitamente negativa ed esteriore; e la vita infinitamente contingente e accessoria; e tutto ciò, in grazia dell'energia infinita, che è nell'Essere; la quale energia vuole, che l'Essere ottenga tutti i gradi, tutti i modi, tutti i numeri, vuoi personali, vuoi interiori, vuoi esteriori, vuoi accessori dell'Essere.

Divinità sente e possiede se stessa. E siccome quello, che in modo eminente si dice di Dio, vuol essere inteso, per modo di analogia e di similitudine, delle cose tutto; così deve dirsi, che lo spirito umano sente, anzi tutto, spiritualmente se stesso, e in tanto poi diviene intelligenza, in quanto il suo sentimento spirituale, di diretto che era, si fece riflesso. Che cosa di fatto è la intelligenza, se non la sostanza stessa riflessa? (1).

Ma è bene, che andiamo avanti, o che dopo di aver veduto, in che consiste la vita ignota e la vita interiore e sostanziale della Divinità, cerchiamo più esattamente, in che cosa consista la vita esteriore, e quindi la vita accessoria della Divinità stessa. Anzi tutto non è dubbio, che come la Sostanza divina ha dovuto essere preceduta dalle sue relazioni anteriori o personali, da cui venne costituita; così deve essa logicamente precedere le sue relazioni esteriori. Imperciocchè, siccome la sostanza è essa la forza costituita, e siccome la forza arguisce essenzialmente delle azioni e delle relazioni al di fuori; così è impossibile, che la Divinità possa vivere come sostanza e forza.

(1) Si tenga, adunque, come un assioma, che una cosa qualunque prima è, poi intende; finalmente vuole. Il che vuol dire, che l'Essere s'intrina nel Bello estetico; nel Vero (logica), nel Buono (etica). Il Bello è il principio dell'Essere; il Vero è il mezzo, il riverbero, la parola dell'Essere; il Buono è l'armonia, la sintesi, il fine dell'Essere. Ogni cosa, adunque, prima è; poi intende; finalmente vuole; del che è chiaro, che il vero è lo splendore del bello; e non viceversa, come disse Platone. Quindi anche è chiaro, che la vita interiore è connotata dalla sostanza; la vita esteriore dall'intelligenza; la vita accessoria dalla volontà. A suo tempo il processo della vita sarà meglio chiarito.

senza che accusi dei termini esteriori, in che operare. Del che si vede chiaramente, che il concetto di forza e di sostanza accusa da un lato dei componenti invisibili, ignoti, misteriosi; e dall'altro arguisce delle azioni visibili, esteriori, cospicue. Perciò non è maraviglia, che nelle Sacre Scritture talvolta si dica della Divinità, che è inaccessa all'umana ragione, e che nissuno può comprendere Iddio, se non è lo spirito stesso di Dio; e per converso altre volte si dica, che la Divinità è visibile, aperta, chiara così, come è la luce del giorno. Nel primo caso si parla della Divinità misteriosa, personale, sovranaturale: nel secondo caso si parla della vita esteriore di essa Divinità. Ma posto, che la Sostanza e Forza divina, quando è costituita, non possa rimanere tale, senza che dica delle relazioni al di fuori, essendo ciò voluto essenzialmente dall'idea di forza; vuolsi attentamente cercare, in che consistano queste relazioni od azioni esteriori della Divinità. A comprendere bene questo altissimo transito dalla vita interiore alla vita esteriore della Divinità, vuolsi, anzi tutto, notare, che siccome la Sostanza divina fu già infinitamente e positivamente costituita per le sue relazioni antecedenti e personali, così è chiaro, che le relazioni, che la Sostanza divina mantiene al di fuori, non possono più essere consostanziali ad essa Divinità. Imperciocchè, quando le relazioni esteriori, in che si esercita essa Divinità, fossero ad essa consostanziali, la Divinità sarebbe e non sarebbe nello stesso punto costituita dalle sue relazioni

personalì. Il che vuol dire, che se la Divinità è realmente e completamente costituita per le relazioni personali, ne viene che le relazioni, che essa ha al di fuori, non possono più appartenere alla vita interiore e positiva della Sostanza divina, ma debbono essere, come altrettante emanazioni, e raggi negativi, che la Divinità manda al di fuori; quasi sole infinito, che si circonda di un'aureola svariaticissima di raggi esteriori. Ma se le relazioni esteriori, in che deve per necessità effondersi la Divinità, non possono riguardare essa Divinità, in quanto è Sostanza: perciocchè, come tale, è già sufficientemente e infinitamente costituita; rimane, che riguardino essa Divinità, o in quanto è Intelligenza, o in quanto è Volontà. E siccome la Volontà, come quella che dev'essere libera, non può avere al di fuori delle relazioni necessarie ed essenziali, rimane, che le relazioni, che la Sostanza divina deve avere al di fuori, convengano alla Divinità, in quanto è Intelligenza. Del che si deduce, che come la Sostanza divina connota la vita interiore della Divinità, così la Intelligenza divina diviene ed è la fonte vera della vita esteriore di essa Divinità. Nè la cosa può essere altrimenti; perciò che l'Intelletto divino, chi bene considera, altro non è, che la riflessione, che la Sostanza divina fa sopra se stessa. Ma tra la sostanza che si riflette, e la sostanza stessa riflessa, corre questa differenza, che la prima è costituita dalle relazioni antecedenti e personali, ed è essa stessa la vita interiore e sostanziale di Dio; la seconda, ossia la Sostanza divina riflessa, è ciò che è lo

stesso, la Intelligenza divina diviene il principio delle relazioni od azioni esteriori. Imperciocchè torna impossibile, che la Divinità rifletta sovra la sua vita interiore, senza che vegga questa vita interiore in relazione con tutto ciò, che non è la Divinità. Ed ecco in che modo la Divinità, dalla sua vita puramente interiore e positiva, passa alla sua vita esteriore e negativa. Conchiudo intanto e dico, che come la Sostanza divina costituisce la vita interiore di Dio, così la Intelligenza divina è la fonte della sua vita esteriore.

E perchè questa dottrina nobilissima meglio si comprenda, vuolsi notare, che noi abbiamo detto, che il concetto di forza accusa in modo necessario delle relazioni esteriori; perciò che il vocabolo forza vuol dire azione. Ma quale può essere l'azione propria ed essenziale di una forza e sostanza spirituale, come è la Divinità? L'azione propria ed essenziale della sostanza spirituale, altra non è che l'intelligenza; di guisa che si può dire, che in tanto la forza e la sostanza spirituale si estrinseca e si manifesta, in quanto intende e si riflette. Del che si vede, che l'intelligenza non è altro, che la sostanza stessa messa in azione, ossia non è altro che la sostanza, che prende il possesso e la coscienza di sè, e si riconosce. E siccome è impossibile, che la Divinità prenda la coscienza del sè e si affermi, senza che riconosca nello stesso punto tutto quello, che essa non è; così è chiaro, che in grazia della Intelligenza divina, torna assurdo, che la Divinità possa avere la sua vita propria e interiore, senza che per negazione ponga la sua

vita non propria ed esteriore (1). Sotto questo rispetto noi abbiamo altrove notato, che l'eternità, l'immensità, l'unità, l'immutabilità e tutti, in somma, gli attributi divini altro non sono, che relazioni esteriori, che l'Intelletto divino ha verso le cose. Il che vuol dire, che questi attributi non sono già una positività, una qualche cosa di concreto nella Sostanza divina; la quale è anzi una unità purissima; ma in tanto questi attributi si affermano della Divinità, in quanto l'Intelletto divino riflettendo sè, genera un Verbo del tutto esteriore; ossia genera ciò ch'essa non è. Questa dottrina è una chiosa bellissima di quella di S. Tommaso, il quale insegna, che la Divinità intendendo sè, intende nello stesso punto tutte le cose: le quali, perciò, in tanto si pongono, in quanto sono intese dal divino Intelletto. In questo modo mi pare di aver dimostrato, come il transito dalla vita interiore alla vita esteriore della Divinità sia necessario ed essenziale. E qui vuolsi notare, che le relazioni esteriori, ingenerate in modo essenziale dall'Intelletto divino, dovendo effigiare e adom-

(1) Come la Sostanza divina è la emanazione prima e suprema della Divinità, per la quale emanazione la Divinità è quello che è; così la Intelligenza divina è la seconda emanazione di essa Divinità. La differenza tra le due emanazioni sta in ciò, che la Sostanza appartiene alla vita interiore, la Intelligenza invece alla vita esteriore. Voglio dire, che le azioni e le relazioni, che ha la Divina Intelligenza verso le cose, non possono essere interiori; perciò che la Sostanza divina è già totalmente costituita nel suo di dentro; ma debbono essere esteriori, e quindi non possono e non debbono far parte della vita positiva e concreta di essa Divinità; la quale è infinitamente e sufficientemente costituita dalle sue relazioni interiori e personali.

brare in modo negativo le relazioni interiori di essa Divinità, ne viene che sieno di numero infinite, e ripetano nella infinita loro varietà, quella Trinità augusta, in che circola e vive la vita misteriosa di Dio. Che cosa difatti sono l'unità, l'eternità, l'immensità, l'infinità, l'immutabilità, se non i riverberi estrinseci e le riflessioni esteriori e negative di quelle divine e arcaue relazioni, che sono nella vita della Trinità divina? Del che si vede, che le relazioni esteriori della Divinità sono un'effigie, un'ombra, una similitudine vera e reale bensì, ma tuttavia ombratile appena e analogica, di quella vita infinitamente positiva, in che vivono le cinque relazioni interiori, che s'individuano nelle tre Persone divine (1).

(1) Il che vuol dire, che tutto il mondo possibile e il mondo creato sono appena un'effigie di quella vita infinitamente misteriosa, che vive nella Trinità delle divine Persone. E qui vuol si notare, che questa Trinità ha la sua prima e più alta emanazione nel sole infinito della divina Sostanza, dove tutto è Dio, e dove non vi sono attributi di sorta. La Sostanza divina non è eterna, non una, non immensa, via via, ma sopraeterna, soprauna, sopraimmensa. La Divinità, invece, comincia ad acquistare degli attributi, quando si considera in confronto colle cose. Di qui nascono tutti gli attributi incommunicabili di Dio, come l'eternità, l'immensità, l'immutabilità; attributi che derivano in Dio per il confronto, che l'Intelletto divino fa della sua vita interiore con tutto ciò, che esso non è; ossia colla eterna possibilità delle cose. Ma oltre gli attributi incommunicabili, che derivano in Dio, in quanto lo si considera come Intelligenza; vi hanno anche gli attributi communicabili; e questi derivano in Dio, in quanto lo si considera, come creatore; in quanto, cioè, dice una relazione verso le cose create. In questo senso Iddio si dice giusto, santo, misericordioso. Ma di questi attributi communicabili parleremo, quando tratteremo della vita accessoria di Dio. Intanto, ciascuno può vedere, di quanta dottrina non è ricco il principio vitale; il quale ci apprende prima la vita ignota e

Intanto se è vero, che l'Intelletto divino, in quanto è la stessa Sostanza divina riflessa, ingenera la vita esteriore della Divinità, si deve derivare, che niuna cosa, parlando rigorosamente, può dirsi ed essere vera vita, vera forza, vera sostanza, se non ha la capacità di riflettersi. Laonde la sostanza materiale, come quella che non può riflettersi, non può dirsi sostanza, in tutto il rigore del vocabolo. La sostanza materiale, pogniamo che sia una vera vita e una vera forza, in quanto sussiste da sè, per sè, in sè; tuttavia non riconoscendo sè e le cose, colle quali si assorella e si consocia, non gode completamente del secondo stadio della vita, che è la intelligenza, ossia la coscienza del sè e del non sè. È bene il vero, che la intelligenza, come tale, non è la sostanza; ma la sostanza, in tanto è tale, in quanto deve anche agire al di fuori. E siccome l'operazione più bella, più divina, più consolante è quella del riflettersi e del riconoscere, perciò, sotto questo rispetto, si può dire, che la sostanza materiale, come quella che non può avere la coscienza di sè, non è una vera sostanza. Vuolsi tuttavia avvertire, che siccome la sostanza materiale agisce essa pure in qualche

personale di Dio, dove non si parla di altro, che di relazioni personali: quindi ci apprende la vita interiore, dove regna solo la divina Sostanza, e dove non vi hanno ancora relazioni di sorta al di fuori; quindi ci apprende la vita esteriore, ingenerata dal divino Intelletto, che è esso solo la causa degli attributi divini incommunicabili; finalmente ci apprende la vita accessoria di Dio, ingenerata, come vedremo, della volontà divina, che è causa essa stessa degli attributi comunicabili.

modo al di fuori, e ciò in grazia delle azioni materiali e dei fenomeni, in che si manifesta, e dei quali è causa reale: perciò essa pure possiede una certa vita esteriore, che è costituita dalle sue azioni e dai suoi fenomeni esteriori. Da questa dottrina si induce, che la vita perfetta delle cose deve intrinarsi nella vita estetica, che è il primo momento di essa vita: nella vita logica, che è il secondo momento della vita: nella vita etica, che è il terzo e ultimo momento della vita. La vita, nel primo momento di sè, è bene tutta la vita, ma è anche inconscia di sè, e si possiede solo in modo arcano, implicito, potenziale; e questa vita si appella sostanza. La vita, nel secondo momento di sè, è l'estrinsecazione, la riflessione, l'eco, la parola, la coscienza, che esplica e pone in luce tutte le bellezze, che si tenevano nascose nel grembo estetico della vita; e questa vita si appella intelligenza (1). La vita finalmente, nel terzo momento di sè, è la sintesi e l'equazione perfetta tra le bellezze estetiche e le bellezze logiche di

(1) L' uomo, mentre è semplice sostanza umana, è ancora nello stato di potenza, e allora solo diviene perfettamente uomo, quando, in grazia della intelligenza, conosce sè e tutto ciò che lo circonda. Del che si vede, che realmente è l'Intelligenza quella, che ci comunica in modo perfetto la vita esteriore. L' uomo, di fatto, in tanto gode, di una vita esteriore, in quanto vede sè in relazione con tutte le altre cose, che non sono il sè. Tanto è vero, che l' intelligenza è la fonte unica delle esterne relazioni. È chiaro, adunque, che Iddio, in tanto pone le cose, in quanto le pensa e le intende. Il che in altri termini significa, che l' intelligenza è realmente la fonte della vita esteriore di Dio.

un essere qualunque; e questa vita si appella la volontà, della quale parleremo fra breve.

Intanto è bene, che vediamo i termini tutti, onde risulta la vita intellettuale ed esteriore della Divinità. Anzi tutto osservo, che le relazioni esteriori, costituite dall'Intelletto divino, non possono più essere personali e positive; perciò che la Sostanza divina, essendo già costituita in modo infinitamente positivo dalle relazioni personali e interiori delle Persone divine, è inutile, anzi è assurdo il ricostituirla. Ma, in quella guisa, che la divina Sostanza è al di dentro costituita dalle relazioni personali del Padre, del Figliuolo e dello Spirito Santo; similmente è mestieri, che la Sostanza divina, in quanto è riflessa, possessa i suoi tre componenti esteriori, che sono come l'effigie e il riverbero, negativamente infinito, della Trinità augusta delle divine Persone. Voglio dire, che quantunque la Divinità sia un atto purissimo, e l'Intelletto divino, per conseguente, sia anche una facoltà purissima, è impossibile, tuttavia, che la potenza intelligente passi all'atto dell'intendere, senza la sua specie o il suo mezzo corrispondente. Voglio dire, che il Sillogismo divino, appunto perchè è una vera vita, deve constare dell'Intelletto divino, il quale non è altro, che la Sostanza divina, in quanto è intelligente; deve quindi constare del Verbo o Specie divina, che è la stessa Sostanza divina, in quanto è intesa; deve finalmente constare del Giudizio divino, che è la stessa Sostanza divina, in quanto è giudicante. Questo processo è talmente necessario a tutte le vite, che

nella vita stessa personale di Dio, il Padre, che connota la potenza, non può andare allo Spirito Santo, che esprime l'atto e il fine della vita personale di Dio, se non per mezzo del Figlio, che sotto questo rispetto si può dire la specie personale del Padre. In questo modo è chiarito, che la vita intellettuale ed esteriore di Dio consta dell'Intelletto divino, che è la potenza stessa intellettuale; del Verbo divino, che esprime l'oggetto stesso inteso; del Giudizio divino, che è la sintesi e l'equazione tra l'Intelletto e il Verbo divino (1). E, perchè tutto si comprenda il mio pensiero, deggio premettere, che quantunque la Divinità sia essa stessa una Unità semplicissima, e in Dio tutto sia Dio, salve solo le relazioni personali; tuttavia è certo, che questa Unità, appunto perchè infinita, equivale essa stessa a una molteplicità infinita. Questa è la ragione sostanziale, perchè i teologi insegnano, che, se non una distinzione reale, si può tuttavia, e si deve ammettere tra gli attributi divini una distinzione virtuale; tanto che, a modo di esempio, Idlio-Eternità si distingue virtualmente da Dio-Immensità, e così, via via, all'infinito. Questa distinzione virtuale, tuttavia, al sentire unanime dei teologi, non nuoce punto

(1) Interviene, cioè, in modo eminente ed estemporaneo in Dio ciò, che incontra all'Intelletto umano; nel quale si distingue la mente, la riflessione, il giudizio. È impossibile il pensiero, se non hai l'Intelletto che intuisce, il Verbo che è la cosa intesa e il giudizio, che è sempre la sintesi dell'intuito e della riflessione.

alla semplicità perfettissima della divina Sostanza; come quella, che fondandosi sulla stessa infinità dell'Essere divino, è causa, che la mente umana consideri la Divinità, come avente in sè una infinità di numeri e di perfezioni reali; le quali, pogniamo che al di dentro si unifichino nella Somma divina, deggiono tuttavia al di fuori dar luogo a una infinità di vite finite; le quali ombreggiano a più riprese, e ripetono esteriormente e in modo negativo, tutto ciò che la Divinità è nella sua Unità semplicissima (1). Ora è appunto questa eminente molteplicità della divina Sostanza, che dà luogo all'eminente molteplicità del Sillogismo divino. Imperciocchè, come potrebbe aver luogo la generazione negativa ed esteriore delle cose, che non sono la Divinità, se non mediante un'affermazione, che l'Intelletto divino fa tra quello, che è la Divinità, e quello che essa non è? E siccome l'Intelletto divino, in quanto rappresenta la vita reale della Divinità, in tanto può affermare ciò

(1) Basterebbe quest'avvertenza a persuaderci, che la Sostanza divina, considerata come tale, non ha attributi propriamente detti. Perciò che in Dio, cioè nella vita interiore e sostanziale di Dio, tutto è Dio, salve le relazioni delle persone. Se tuttavia si dice, che in Dio vi ha una infinità di attributi; e se s' insegna, che fra questi attributi vi ha una distinzione virtuale, deveasi tenere per certo, che questi attributi provengono in Dio in grazia dell'Intelletto divino, che confronta il sè col non sè, l'eternità colla non eternità, l'immensità colla non immensità. Con ciò voglio dire, che la fonte vera degli attributi incommunicabili di Dio deriva, non dalla sostanza divina in sè; ma dalla Intelligenza divina, paragonante la vita divina colla vita non divina. Vedremo a suo tempo l'origine degli attributi comunicabili.

che essa è, in quanto nega ed esclude tutto ciò che essa non è; ne viene, che l'Intelletto divino, con un atto unico deve escludere e negare da sè tutto ciò, che non è la Divinità (1). Esiccome la Divinità, al di dentro, si può considerare come un multiplo positivamente infinito; deriva, che l'oggetto negativamente inteso dal divino Intelletto, equivale esso stesso, al di fuori, a un multiplo negativamente infinito. In questo modo, l'Intelletto divino, ad esempio, non può dire di sè, che è l'eternità, senza che escluda da sè la non eternità, la quale non eternità diviene per ciò stesso l'oggetto inteso, l'astrazione, la specie, il Verbo divino, mercè il quale l'Intelletto divino può passare al Giudizio divino, e affermare, nella conclusione del Sillogismo divino, quel termine, che è medio e sintetico tra l'eternità e la non eternità.

Del che è chiaro che, quantunque nella vita esteriore l'Intelletto divino sia uno; quantunque il Verbo divino sia uno; quantunque il Giudizio

(1) Chi non vede, che l'esclusione che fa il divino Intelletto di tutto ciò, che non è la divinità, dalla vita interiore di Dio, è una vera generazione e affermazione, che ne fa fuori dalla sua vita interiore? In questo modo, se l'Intelletto divino esclude dalla Divinità tutto ciò, che non è infinito; è chiaro, che genera il finito fuori della Divinità. Che cosa, difatti, è l'infinito meno l'infinito, se non il finito? Il finito, adunque, che come tale non può capire nella Divinità, è affermato fuori dalla Divinità dallo stesso divino intelletto; e diviene così un'idea divina, un oggetto del divino pensiero, una realtà realissima, in quanto è affermata da Dio, ma fuori di Dio. Del che è chiaro, che i possibili hanno una realtà realissima, quando sotto il nome di realtà si voglia intendere la idealità, non mica la concretezza.

divino sia uno, questi tre componenti della vita intellettuale ed esteriore di Dio equivalgono tuttavia, nella loro unità, a una molteplicità infinita di relazioni, delle quali le precedenti appartengono all'Intelletto; le susseguenti appartengono al Verbo; le simultanee e sintetiche appartengono al Giudizio divino. Voglio dire, che la Divinità, essendo un multiplo infinito, si può concepire, come avente una infinità di relazioni positive, una infinità di relazioni negative, una infinità di relazioni sintetiche e armonizzatrici. A questo modo si può dire, che la Divinità è eterna, è immensa, è una, è infinita; in quanto l'Intelletto divino la considera in confronto al non eterno, al non immenso, al non uno, al non infinito. Il che significa, che da un lato l'Intelletto divino intende la Divinità in tante maniere, in quante essa può discentrarsi e rompersi al di fuori; e dall'altro il Verbo divino, che è la specie per cui l'Intelletto divino intende, può esso stesso considerarsi sotto infiniti rispetti, secondo la infinità delle relazioni negative, che può avere esso stesso verso l'Intelletto divino. Per simile modo, il Giudizio divino, quantunque uno e semplicissimo, può considerarsi sotto infiniti rispetti, secondo che infinite sono le relazioni sintetiche tra i termini contrari dell'Intelletto e del Verbo divino. Conchiudo adunque e dico, che se l'unità semplicissima dell'Intelletto, del Verbo, del Giudizio divino equivale essa sola a un Sillogismo infinitamente multiplo, ne viene, che le relazioni che corrono tra l'Intelletto, tra il Verbo, tra il Giudizio di-

vino, e che danno luogo alla vita e alla scienza esteriore di Dio, possono esse considerarsi sotto un rispetto infinito; pogniamo che tutte si assommino nell'unità semplicissima e perfettissima dell'Intelletto divino, del Verbo divino, del Giudizio divino. Voglio dire che l'Intelletto divino, il Verbo divino, il Giudizio divino debbono avere tra di loro una relazione talmente suprema e universale, che essa sola comprenda tutte le infinite relazioni, in che e l'Intelletto e il Verbo e il Giudizio divino si possono infinitamente discentrare.

E siccome tutte le possibili e infinite relazioni si riducono a quella della vita, che tutte le assomma e le comprende; perciò noi crediamo, che l'Intelletto divino, in quanto è il centro delle relazioni precedenti di eternità, di immensità, di unità, ha per termine la vita reale della Divinità; il Verbo divino, in quanto è il centro di tutte le relazioni susseguenti di non eternità, di non immensità, di non unità, ha per termine supremo la vita astratta e comunicabile della Divinità; il Giudizio divino, in quanto è il centro di tutte le relazioni sintetiche, ha per termine supremo la vita possibile, la quale è realmente sintetica tra la vita reale della Divinità e la vita astratta o non reale di essa Divinità.

Intanto le cose dette ci chiariscono, che come nella vita ignota e personale di Dio vive e circola la Trinità augusta delle divine Persone; come nella vita interiore vive e circola da sè, per sè, in sè, la divina Sostanza; la quale, sotto questo rispetto, è il Bello Divino, il Sentimento divino,

l'Essente divino; così nella vita esteriore di Dio deve regnare la trinità esteriore dell'Intelletto divino, del Verbo divino, del Giudizio divino. L'Intelletto divino connota ed esprime le perfezioni reali della Divinità; voglio dire, ad esempio, l'eternità, l'immensità, l'unità, e così, via via. Il Verbo divino, invece, connota tutto ciò, che la Divinità non è: voglio dire la non eternità, la non immensità, la non unità. Il Giudizio divino, finalmente, esprime quel termine, che è medio tra i due termini contrari dell'Intelletto e del Verbo divino; voglio dire il tempo possibile, lo spazio possibile, la varietà possibile. Del che è chiaro, che le tre relazioni supreme e universali dell'Intelletto, del Verbo e del Giudizio divino si unificano, in sostanza, nella relazione universalissima della vita. Imperciocchè il concetto di vita è talmente universale, che da un lato si può applicare alla vita reale della Divinità, che diviene così il centro di tutte le relazioni precedenti dell'Intelletto divino; dall'altro si può applicare alla vita astratta, ossia alla non Divinità e alla non vita reale, che diviene così il centro di tutte le relazioni susseguenti del Verbo divino; finalmente si può applicare alla vita possibile, che diviene così il centro di tutte le relazioni sintetiche del Giudizio divino. Voglio dire, che l'Intelletto divino, in tanto può dire di sè, che è la vita reale e incommunicabile, in quanto esclude da sè la vita non reale e communicabile. Ma come potrebbe escludere e negare da sè la vita reale, ossia la Realtà infinita, quando con un giudizio divino non affermasse la vita possibile; la

quale è realmente la sintesi della vita infinitamente reale, e della vita non reale? Imperciocchè la vita possibile, mentre ha del reale, in quanto è affermata dal divino Intelletto, ha insieme del non reale, in quanto è destituita di concretezza. Perciò la vita possibile, o la possibilità infinita delle cose, come quella che rappresenta la vita in universale, è realmente la sintesi e l'equazione tra la vita reale di Dio e la vita astratta di Dio; tra la Divinità e la non Divinità; tra la Realtà infinita che è il termine delle relazioni dell'Intelletto divino; e la non realtà infinita, che è il termine delle relazioni del Verbo divino. In questo modo anche si pare, come la idea della vita costituisce realmente il criterio supremo e interiore di tutto lo scibile umano; perciò che essa, nella sua universalità, può condurci a tutte conoscere le vite, non esclusa la vita stessa ignota e personale di Dio, nel senso che abbiamo spiegato innanzi.

Intanto il lettore deve vedere, come l'Intelletto divino, in quanto è il veicolo dalla vita interiore alla vita esteriore di essa Divinità, rifaccia esso stesso e ripeta al di fuori tutto ciò, che in modo misterioso e ineffabile vive al di dentro della Divinità. Voglio dire, che l'Intelletto divino, non potendo conoscere il sè, se non in confronto del non sè, è esso stesso la causa, perchè la Divinità si mostri anche al di fuori, non mica come è in se stessa, e nella sua positività e infinità reale; ma sì nella sua infinita possibilità: la quale possibilità costituisce realmente la faccia esteriore, negativa, ombratile di essa Divinità positiva. E questa è l'ori-

gine vera di quel Cosmo possibile, che è come l'intermedio tra il Cosmo divino e il Cosmo creato. Il Cosmo possibile è il risultato necessario, è la sintesi essenziale, è l'equazione armonica tra l'Intelletto divino da una parte, e il Verbo divino dall'altra. Chi è di fatto, che non vegga, che il tempo possibile è la sintesi dell'eternità e della non eternità? Chi è, che non vegga, che lo spazio possibile è la sintesi armonica della immensità e della non immensità? Chi è, che non vegga, che l'Intelletto divino, in tanto ha potuto nel suo giudizio affermare la possibilità infinita delle cose, in quanto ha negato e sottratto dalla sua vita interiore la realtà infinita? Che cosa, di fatto, è la possibilità infinita, se non la sottrazione infinita della realtà infinita? Si tenga adunque per fermo, che la vita esteriore della Divinità vuole constare dell'Intelletto divino, del Verbo divino, del Giudizio divino. L'Intelletto divino non esprime mica una proprietà personale; ma una proprietà comune alla Divinità, in quanto la Divinità è intelligente. Il Verbo divino non esprime mica una proprietà personale, ma connota la stessa Divinità, in quanto è intesa. Finalmente il Giudizio divino non esprime mica una proprietà personale, ma connota essa Divinità, in quanto è giudicante e affermante la possibilità delle cose (1).

(1) Che l'Intelletto, il Verbo, il Giudizio siano i componenti della vita esteriore di Dio, è chiaro; perciò che quanto vi ha di interiore in Dio, tutto è compreso nella Sostanza divina, la quale è sufficientemente, anzi infinitamente costituita dalla Trinità augusta delle Persone divine. Se l'Intelletto, il Verbo, il Giudizio divino facessero

Il che vuol dire, che siccome la vita personale della Divinità risulta dalla Trinità augusta delle divine Persone, che individuano in sè le cinque relazioni vitali; così la vita esteriore di essa Divinità vuole risultare da una Trinità esteriore di componenti, che sono l'Intelletto, il Verbo, il Giudizio divino. E siccome l'Intelletto divino esprime la stessa Sostanza divina, in quanto è riflessa; perciò esso connota la Divinità stessa reale.

parte interiore della Divinità, ne verrebbe che la Divinità non sarebbe sufficientemente costituita dalla Trinità delle Persone divine, il che è assurdo. Perciò è chiaro, che nella vita interiore e positiva della Divinità non si può, a rigore di termine, parlare nè d'Intelletto, nè di volontà; ma solo di generazione, di figliazione, di spirazione. L'Intelletto divino esprime sempre la sapienza esteriore della Divinità; come la volontà divina esprime sempre la relazione esteriore, accessoria, contingente, che la Divinità ha verso le cose create. Io so bene, che sovente si attribuisce l'Intelletto al Padre, il Verbo al Figlio, il Giudizio allo Spirito Santo. Ma ciò è affermato, non per appropriazione, ma impropriamente; e la ragione sta in ciò, che siccome l'Intelletto è il principio della vita intellettuale, così si attribuisce più specialmente al Padre; e siccome il Verbo è il mezzo della vita intellettuale, perciò si attribuisce più specialmente al Figlio; e siccome il Giudizio è il fine della vita intellettuale, così si attribuisce più specialmente allo Spirito Santo. Del resto è certo, che l'Intelletto come tale, è una proprietà, non personale ma comune. E qui, poichè mi viene il bello, voglio fare un'avvertenza; ed è, che siccome la vita esteriore della Divinità ripete esteriormente tutta la Divinità interiore, non è maraviglia, che si attribuiscono promiscuamente alle divine Persone i vari termini della vita esteriore. Imperciocchè nel fondo, la vita personale e ignota della Divinità è il movente universalissimo della vita. In questo modo si spiega, perchè ad esempio, la potenza si attribuisce al Padre, la sapienza al Figlio; la bontà allo Spirito Santo. Chi è tuttavia, che non vegga, che questi attributi, come quelli che suppongono la Divinità già costituita, non possono propriamente, attribuirsi in modo speciale alle divine persone, ma debbono attribuirsi alla Divinità, in quanto dice delle relazioni verso le cose o possibili o create?

In quella vece il Verbo divino, come quello che esprime l'oggetto inteso, e che quindi si contrappone, in modo contraddittorio, all'Intelletto stesso divino, deve esprimere la Divinità astratta. Che se l'Intelletto divino esprime la realtà divina, e il Verbo divino esprime l'astrazione divina o la non Divinità, è necessario, che il Giudizio divino esprima quel termine, che è opposto in modo eguale all'uno e all'altro, e che quindi è la sintesi dell'uno e dell'altro. E questo termine, che è opposto alla realtà divina e alla non realtà divina, è appunto la possibilità divina; la quale non è, nè la realtà stessa divina, nè la non realtà divina; ma ha insieme dell'un termine e dell'altro. Del che è chiaro, che la possibilità delle cose spira realmente e procede dal combacio amoroso dell'Intelletto divino e del Verbo divino.

In questo modo rimane spiegata la genesi della Divinità esteriore; la quale vuole necessariamente risultare dalla Divinità reale, espressa dall'Intelletto divino; dalla Divinità astratta, espressa dal Verbo divino; dalla Divinità possibile, espressa dal Giudizio divino (1). E qui vuolsi notare, che siccome le relazioni, che corrono tra l'Intelletto,

(1) A chi mi domandasse, se i possibili hanno una vera realtà, io dovrei rispondere, che i possibili, in rispetto a Dio, sono vere negazioni; perciò che il tempo possibile, in realtà, è la negazione dell'eternità; ma i possibili, considerati in sè, e anche in confronto alle cose create, sono vere affermazioni; perciò che essi sono il risultato di un Giudizio divino; e sono quindi affermati dal divino Intelletto, fuori dalla Divinità. Il che vuol dire, che l'efficacia della parola divina è tale, che le sue negazioni divengono vere affermazioni.

il Verbo e il Giudizio divino sono esteriori, e suppongono la Divinità già costituita; così è impossibile, che i termini di queste relazioni sieno tra di loro consostanziali, e sieno essi i fattori della Divinità. Il perchè quei teologi, che credono, che i possibili facciano parte sostanziale della Divinità, confondono in modo strano la vita interiore colla vita esteriore di essa Divinità. Con ciò voglio dire, che l'Intelletto divino, il Verbo divino, il Giudizio divino costituiscono bene una vita sola, che è quella, di che gode la Divinità, in quanto è intelligente; ma questa vita è del tutto esteriore alla Divinità, e non può in nissuna guisa essere interiore; perciò che la vita interiore o sostanziale della Divinità risulta dai suoi coefficienti personali e interiori. Del che si vede, che le cose tutte hanno bene una relazione verso la Divinità; ma questa relazione è solo negativa, in quanto, cioè, le cose appunto vivono fuori dalla Divinità, perchè furono negate e sottratte da essa Divinità. E siccome questa negazione e sottrazione si fa per un atto essenziale del divino Intelletto, che non può conoscere il sè, se non in relazione col non sè; così da un lato si vede, perchè la vita esteriore della Divinità è essa stessa essenziale e necessaria; e dall'altro essa risulta da tre termini, che non essendo tra di loro consostanziali, debbono dar luogo a ciò, che noi diciamo la vita esteriore della Divinità (1). Ciò è tanto vero, che nelle Sacre

(1) Noti il lettore, che come la vita interiore della Divinità risulta dalla Trinità personale del Padre, del Figliuolo, dello Spirito, Santo;

Scritture la rivelazione estrinseca della Divinità è appellata il Verbo divino. Di fatto, in tanto la Divinità si rivela e si manifesta al di fuori, in quanto l'Intelletto divino non può intendere sè, senza che generi al di fuori il suo Verbo esteriore; il quale costituisce realmente quel mezzo unico o quella specie, onde procede e spira la eterna possibilità delle cose. Io so bene, che i Padri e i teologi attribuiscono sovente il Verbo al Figliuolo divino; ma queste locuzioni sono sempre analogiche e improprie; mentre è certo, che il Verbo, volendo dire rivelazione ed eloquio, ed essendo esso una proprietà, non mica personale, ma comune alla Sostanza divina già costituita, non può per appropriazione, ma solo per appropriazione, attribuirsi alla Persona del Figliuolo. Il Verbo divino (così, come l'Intelletto e il Giudizio divino) è un com-

così la vita esteriore deve risultare dalla Trinità, non più delle Persone, ma delle tre proprietà comuni ed essenziali, che sono l'Intelletto divino, il Verbo divino, il Giudizio divino. Avverta anche, che siccome le tre divine Persone si distinguono tra di loro per la opposizione delle mutue relazioni; similmente i tre componenti, che danno luogo alla vita esteriore della Divinità, vogliono relativamente distinguersi tra di loro: pogniamo, che si debbano vicendevolmente riferire. Del che è chiaro, che tutta la differenza, che corre tra la vita interiore e la vita esteriore della Divinità, in ciò consiste, che i componenti della prima, appunto, perchè antecedenti, sono personali e consostanziali; mentre i componenti della seconda, appunto perchè susseguenti, non possono più essere consostanziali. Perciò, se quelli ci dicono ciò che Dio è, questi debbono dirci ciò che Dio non è. Ad ogni modo è chiaro, che in tutte le vite si suggella e s'incarna il principio vitale di contraddizione, il quale imprime se stesso nella vita interiore, e poi imprime se stesso nella vita esteriore delle cose tutte.

ponente della vita esteriore e negativa della Divinità; ed è tanto lunge, che si debba confondere col Figliuolo divino, che è anzi, in certo qual modo, la sua estrinseca e negativa rivelazione. Voglio dire, che tanto l'Intelletto, quanto il Verbo e il Giudizio divino debbono tenersi, come azioni proprie e comuni della Divinità già costituita; e che quindi, solo per appropriazione, e per lontana analogia, possono in modo speciale riferirsi piuttosto ad una, che ad un'altra Persona divina. La ragione di queste locuzioni improprie e analogiche sta in ciò, che siccome la vita esteriore della Divinità è l'emanazione negativa della stessa Trinità interiore; così deve derivare, che come nella Trinità personale il Padre esprime il fonte e l'origine della Divinità, e il Figlio ne esprime il mezzo e la specie; così nella Trinità esteriore l'Intelletto, che è il principio, può più specialmente attribuirsi al Padre; mentre il Verbo, che è il mezzo e la specie generata, può per analogia riferirsi più specialmente al Figliuolo. Laonde deve tenersi per certo, che quando S. Giovanni ha scritto queste sublimi parole » *et Verbum caro factum est* » esso ha voluto significare, che il Figliuolo di Dio, incarnandosi, è divenuto come il Verbo e la rivelazione estrinseca del Figliuolo divino.

E perchè questa cosa meglio si comprenda, ricordino i teologi, che nella Divinità personale e ignota tutto è Dio, e che quindi in essa non si possono distinguere altre relazioni, salvo che le personali. Perciò ripugna, che nella Trinità personale si ammetta l'Intelletto, il quale, come è chiaro, è

un'operazione propria e comune alla Sostanza divina. Ma se l'Intelletto non può, in nessuna guisa, essere attribuito in modo speciale alle divine Persone, e deve si tenere come una proprietà comune alla Divinità, ne viene, che anche il Verbo non può per appropriazione essere attribuito in modo speciale alle divine Persone; ma deve esso stesso costituire un'azione propria della Divinità; la quale, intendendo, genera il suo Verbo, ossia genera il suo oggetto inteso. Che cosa di fatto è il Verbo, se non la cosa intesa dall'Intelletto? Con ciò voglio dire, che quando i Padri e i teologi attribuiscono al Padre l'Intelletto, al Figliuolo il Verbo e allo Spirito Santo il Giudizio divino, essi parlano sempre per appropriazione ed analogia, non per appropriazione e con rigore; e in tanto essi dicono, che il Verbo si è incarnato, in quanto attribuiscono più specialmente il Verbo al Figliuolo, il quale difatto, incarnandosi e facendosi uomo, ha in modo specialissimo rivelato, parlato, echeggiato le grandezze della divina misericordia. Laonde ognuno, che vuole parlare a rigore di termini, deve dire, che si è incarnato, non mica il Verbo, ma il Figliuolo divino; il quale, incarnandosi e rivelandosi, si è fatto in modo specialissimo il Verbo divino. Nel recesso augusto della Divinità personale, non regnando, che il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo, non possono capire altre azioni o relazioni, che quelle delle divine Persone. Perciò, siccome l'incarnazione (come vedremo) è propria della seconda Persona, ne viene, che quando si attribuisce al Verbo l'incarnazione, si vuole intendere, che al

Figliuolo divino è, in modo speciale, attribuito quel Verbo, che è tuttavia comune alla natura divina, già costituita. Lo stesso si deve dire di quelle locuzioni improprie, colle quali talvolta si dice, che il Verbo è consostanziale col Padre. Quando sotto il nome di Verbo s'intende il Figliuolo di Dio, in questo caso è certo, che è consostanziale col Padre; perciò che il Padre e il Figliuolo sono i due coefficienti interiori dell'unica Sostanza divina. Ma quando sotto il nome di Verbo si vuole intendere l'oggetto inteso dal divino Intelletto, è chiaro, che il Verbo non può dirsi consostanziale col Padre. Il Verbo, essendo uno dei componenti della vita intellettiva di Dio; e la vita intellettiva non appartenendo alla vita interiore di Dio, che è già costituita dalle tre divine Persone, ripugna, che il Verbo si confonda col Figlio (1). In questo

(1) L'Intelletto, essendo una proprietà di natura, non di persona, non può predicarsi delle Persone divine, se non in comune. Laonde tanto è sapiente il Padre, come il Figliuolo e lo Spirito Santo. E quello, che si dice dello Intelletto, vuole intendersi per la stessa ragione del Verbo. Perciò, quanto si riferisce alla vita interiore e sovranaturale della Divinità, non può appartenere alla vita dell'intelletto, del Verbo, e del Giudizio divino. La vita interiore e sovranaturale è un santuario arcano, dove regnando solo il Padre, il Figliuolo e lo Spirito Santo, non puossi ancora parlare d'Intelletto, di Verbo, di Giudizio. In quella vita ignota la potenza semplicissima e universalissima è il Padre; la specie semplicissima e universalissima è il Figlio; l'atto semplicissimo e universalissimo è lo Spirito Santo. Del che si vede, che propriamente parlando, l'Intelletto, il Verbo, il Giudizio connotano sempre la sapienza esteriore della Divinità. L'Intelletto connota la Divinità reale; il Verbo connota la Divinità astratta; il Giudizio divino connota la possibilità delle cose.

modo è spiegata la genesi e il processo della vita esteriore della Divinità.

Altri potrebbe osservare, che questa dottrina ripugna colla semplicità della divina natura, la quale deve tutto intendere, con un atto solo e semplicissimo. Per dare una conveniente risposta a questa osservazione, debbo notare, che i teologi e i filosofi sono unanimi nell'asserire, che tra gli attributi divini vi ha una distinzione virtuale. Il che vuol dire, che essi riconoscono, che l'eternità, a modo di esempio, è virtualmente distinta dall'immensità, l'unità, dall'immutabilità, e così via via di tutti gli attributi della Divinità. Ora, se nulla nuoce alla semplicità divina, l'ammettere questa distinzione virtuale tra gli infiniti attributi divini; in quanto che una simile distinzione ha solo un riguardo al di fuori della Divinità, e non moltiplica per nulla l'unità sostanziale del Sole divino; nello stesso modo si deve tenere, che non può recare nocimento alla semplicità divina, quando altri ammetta nella vita esteriore della Divinità tanti giudizi e sillogismi, quante sono le cose svariatissime, verso le quali l'Intelletto divino può riferirsi. Imperciocchè la distinzione, che si osserva nei giudizi e nei sillogismi divini, ha solo un fondamento virtuale; essendo che, in fondo Iddio intende tutte le cose con un Giudizio unico e universalissimo. Il quale Giudizio, tuttavia, dovendo affermare la Divinità e la non Divinità, che è un multiplo eminente, si concepisce come virtualmente distinto in una infinita molteplicità di giudizi; secondo che sono varie le cose, verso

le quali il Giudizio divino si riferisce. E perchè questa cosa meglio si comprenda, si osservi, che l'Intelletto divino, mentre afferma sè, si afferma secondo la sua infinita comunicabilità al di fuori (1). Perciò, siccome sono infinite le relazioni, che la Divinità può avere al di fuori, così i giudizi divini vogliono virtualmente distinguersi in tante relazioni, quante sono le cose stesse, verso le quali essa si riferisce. Questa dottrina consuona mirabilmente con quella, onde S. Tommaso insegna, che l'Intelletto divino possiede una infinità

(1) La infinita realtà e positività divina, che nel di dentro costituisce un sole e un centro unico, dovendosi in ragione del principio vitale ripetersi ed echeggiarsi al di fuori, è chiaro, che deve disfarsi e sperdersi in una infinita varietà di emanazioni negative ed esteriori, che nel loro insieme e nella loro varietà adombrano quell'unità infinita, che è al di dentro. In questo modo si comprende, come la infinita possibilità delle cose è realmente l'ombra e l'eco estrinseca di quella infinita realtà e positività, che è nella vita interiore di Dio. S'intenda una volta per sempre, che la Divinità positiva fu indnitamente esaurita per la sua Generazione infinita, per la sua Figliazione infinita, per la sua Spirazione infinita; tanto che il lavoro e l'artificio positivo di Dio fu consumato nella formazione positiva della Teogonia. Ma questa infinita realtà intendendo sè, genera fuori da sè la possibilità infinita delle cose. Del che deriva, che la possibilità delle cose è realmente la Divinità negativa ed esteriore, è l'aureola infinita e negativa dell'Essere, è tutta la Divinità, in quanto è affermata al di fuori dal divino Intelletto. Perciò, essendo al di dentro positivamente infinita la Divinità, dev'essere al di fuori negativamente infinita la possibilità delle cose. Vuolsi tuttavia notare, che i possibili, mentre sono vere negazioni, in confronto alla Divinità, sono vere affermazioni, in confronto colle cose. Di fatto, il tempo è bene la negazione dell'eternità; ma è una vera affermazione, se si considera in sè, perciò che fu affermato per via di negazione dal divino Intelletto.

di idee. La quale molteplicità delle idee divine non nasce mica dalla molteplicità dell'Intelletto divino; ma sì dalla molteplicità svariatissima delle cose, verso cui il divino Intelletto si riferisce; nello stesso modo, che non si moltiplica l'unità sostanziale del sole, per ciò solo, che esso manda al di fuori una infinità svariata di raggi. Si tenga adunque, che Iddio intende le cose con un atto e giudizio unico e semplicissimo; ma che questo giudizio equivale a una molteplicità infinita di giudizi; i quali, perciò, si distinguono virtualmente gli uni dagli altri.

Da questa dottrina risulta, che i tre termini della vita esteriore della Divinità, che sono l'Intelletto, il Verbo, il Giudizio divino, vogliono essere considerati, come tre centri universalissimi, in che si unificano tutte le svariatissime relazioni esteriori della Divinità. Perciò unico vuol essere l'Intelletto divino, il quale, in tanto intende in vario modo, in quanto sono infinite le cose esteriori, verso le quali può riferirsi. E questo deriva da ciò, che siccome la Divinità è un multiplo eminente; così l'Intelletto divino può conoscere sè sotto una infinità di rispetti; i quali tutti, mentre al di dentro si assommano, e costituiscono così un'unità purissima, al di fuori prendono delle relazioni svariatissime. E di vero, la eternità e la immensità sono bene la stessa cosa nella Divinità interiore; ma questi attributi si distinguono virtualmente, quando si riscontrano col tempo e collo spazio, che sono l'ombra negativa ed esteriore dell'eternità e della immensità divina. Con ciò è

spiegato, come e perchè l'Intelletto divino, poniamo, che sia semplicissimo, deve tuttavia mantenere al di fuori una molteplicità infinita di relazioni.

Lo stesso dicasi del Verbo divino, il quale, in sè, è bene l'oggetto unico e semplicissimo del divino Intelletto; ma siccome questo stesso oggetto o Verbo è un'unità eminente e multipla; quindi può prendere diversi rispetti, e discentrarsi in una varietà infinita di relazioni, che debbono essere tante, quanto in realtà sono le cose intese dal divino Intelletto. Laonde in quella guisa, che l'Intelletto divino può intendere la Divinità come eterna, come una, come immensa, come infinita, come immutabile; così il Verbo, che quindi si genera, sebbene uno in sè, può tuttavia prendere il rispetto vario di non eterno, di non uno, di non immenso, di non infinito, di non immutabile. Il che vuol dire, che tanto l'Intelletto, quanto il Verbo divino, possedendo in sè una molteplicità infinita, debbono dar luogo a quella distinzione virtuale, di che abbiain finora parlato.

E quello, che si dice dell'Intelletto e del Verbo, vuole intendersi egualmente del Giudizio divino. Noi abbiamo veduto, che l'Intelletto divino, in tanto intende sè, come realtà infinita, in quanto nega ed esclude da sè la non realtà infinita. E siccome la non realtà infinita, nel fatto, è la possibilità infinita; così si deriva, che l'Intelletto divino, negando da sè la non realtà infinita, nel fatto afferma e giudica, fuori da sè, la possibilità infinita delle

cose (1). Quindi il Giudizio divino non è altro, che la possibilità infinita delle cose, in quanto questa fu generata negativamente dall'Intelletto divino, per il Verbo o specie divina. Ma la possibilità delle cose è bene in sè un sole unico; perciò che in tanto s'ingenera, in quanto è affermata con un atto solo del divino Intelletto. Tuttavia chi non vede, che la possibilità delle cose, come quella, che spira e procede dall'Intelletto e dal Verbo divino, è essa stessa un'unità multipla ed eminente; la quale, perciò, può assumere un'infinità di rispetti, secondo che si riferisce in vario modo verso l'Intelletto e verso il Verbo divino? Voglio

(1) Questa dottrina ci apprende, che quando i teologi e i filosofi non vogliano ammettere, avanti alla creazione, una vita esteriore, della Divinità, snaturano affatto il concetto della medesima; la quale non può vivere in sè, senza che si rifletta al di fuori. La riflessione, che la Divinità fa sovra se stessa, è quella, che dà luogo alla vita dei possibili; perciò che i possibili, in tanto spirano e vengono fuori, in quanto l'Intelletto divino, non potendoli affermare dentro dalla vita interiore, li afferma nella vita esteriore di essa Divinità. Perciò i possibili, in quanto sono ingenerati dalla riflessione divina, sono ombre e rassomiglianze analogiche di ciò, che è la Divinità al di dentro di sè. Quindi è tanto lunge, che i possibili si debbano confondere colla Divinità interiore, quanto è impossibile, che l'ombra si confonda col suo corpo, o il negativo col suo positivo. Si avverta tuttavia, che quando io dico, che i possibili non sono identici colla divina Sostanza, non intendo mica di dire, che sono *un quid* sospeso in aria, e quasi una cosa concreta; ma voglio dire, che i possibili sono nell'Intelletto divino così, come la cosa intesa è nella mente dello Intelligente. Quindi i possibili vivono nell'Intelletto divino, come idee negative di se stesso: perciò che essi sono vere idee di ciò, che Iddio non è. Di fatto Iddio, non potendo affermare sè, come eterno, se non in ordine al tempo possibile, ne viene, che la idea del tempo possibile vive nell'Intelletto divino, come ombra, ed analogia negativa e infinitesimale della eternità divina.

dire, che come la Divinità è in sè un multiplo infinito, che può prendere diversi riguardi; così anche la possibilità, che è la spirazione negativa di essa Divinità, può vestire una infinità di rispetti, e costituire così quella infinità di specie ideali, che sono i tipi eterni delle cose. E per spiegare questa cosa con un esempio, noi tutti vediamo, che l'Intelletto divino non può conoscere sè come eterno, se non negando da sè il non eterno; e siccome il non eterno, nel fatto, è il tempo possibile; perciò si vede, che l'Intelletto divino, negando da sè il non eterno, afferma e giudica fuori da sè la possibilità del tempo. E quello, che si dice di questo Giudizio speciale della Divinità, si trasferisca a tutti gli altri giudizi divini. Perciò è chiaro, che la possibilità delle cose, in fine dei conti, è il risultato d'un giudizio unico, che istituisce il divino Intelletto. Ma questo giudizio, pogniamo, che semplicissimo in sè, assume tuttavia una svariata molteplicità di relazioni, tanto verso l'Intelletto, quanto verso il Verbo divino, dai quali in modo simultaneo è spirato. Voglio dire, che sebbene i concetti di tempo possibile, di spazio possibile, di varietà possibile, di moto possibile, se si riscontrano verso l'unità del divino Giudizio, siano una cosa sola; tuttavia si distinguono virtualmente, quando si considerano nelle relazioni, che mantengono tra di loro.

Dalle cose dette deriva, che la vita esteriore della Divinità è realmente costituita da tre termini essenzialmente distinti e inconfusi, i quali hanno tra di loro delle mutue relazioni. Questi

tre termini sono l'Intelletto, il Verbo, il Giudizio divino; i quali in sè costituiscono un atto solo e semplicissimo, in grazia del quale la Divinità afferma e giudica la possibilità eterna delle cose. E siccome le relazioni, che corrono tra questi tre termini, sono esteriori, e non tanto costituiscono la Divinità, quanto la rivelano e la manifestano al di fuori; perciò è chiaro, che infinito è il divario, che corre tra le relazioni personali della Divinità, e le relazioni, che hanno luogo tra l'Intelletto, il Verbo, il Giudizio divino. Le prime non pure sono reali, ma sono anche positive, concrete, consostanziali; in quella vece, le seconde vogliono essere negative, in quantociò debbono negarsi a vicenda; di guisa che l'Intelletto, che è la Sostanza stessa divina, in quanto è riflessa, esprime la Divinità reale; il Verbo esprime la Divinità astratta o la non Divinità; il Giudizio, che è la sintesi dell'Intelletto e del Verbo, esprime la possibilità eterna delle cose: la quale possibilità delle cose nasce realmente e spira dall'Intelletto divino per mezzo del Verbo divino (1). Voglio dire, che la possibilità delle cose altro non è, che la relazione sintetica, che corre tra la Divinità reale e le cose, non mica in quanto sussistono, ma in quanto sono

(1) Le cose dette dimostrano, come la eterna possibilità delle cose nasca realmente e proceda dalla Divinità, in quanto è intelligente. Imperciocchè, la Divinità non potendo affermare sè, come realtà infinita, se non in confronto della non realtà infinita; e la non realtà infinita, altro in fondo non essendo, che la infinita possibilità, è chiaro, che la possibilità delle cose è essa stessa eterna, necessaria, apodittica.

intese dal divino Intelletto; e ciò, mercè il concetto riflesso e astratto di non Divinità. Di fatto noi abbiamo notato, che in tanto l'Intelletto divino può affermare la possibilità delle cose, in-quanto nega dalla vita divina tutto ciò, che non è la Divinità. In questo modo tutto ciò, che non è la Divinità, appunto perchè è negata dalla vita interiore della medesima, diviene possibile nella sua vita esteriore; nella stessa guisa, che il concetto di figlio, appunto perchè è necessariamente negato da quello di padre, mercè del concetto astratto di non padre, diviene necessario alla vita esteriore di esso padre.

Ma che cosa è mai la Divinità reale, la Divinità astratta, la Divinità possibile? La Divinità reale personifica e connota la vita infinita, vera, positiva, concreta e non comunicabile di essa Divinità. La Divinità astratta (1) esprime la vita astratta e comunicabile di essa Divinità. Voglio dire, esprime tutto ciò, che la Divinità non è, come ad esempio, la non eternità, la non immensità, la non unità. Questa vita astratta si dice, ed è comunicabile; perciò che la Divinità non si può mica comunicare in quello, che essa è, ma in quello, che essa non è. La Divinità possibile, poi, esprime l'idea universalissima della vita; perciò che essendo essa sintetica e mediana tra la vita reale e la vita astratta della Divinità, non rappresenta, nè quella

(1) Quando io dico Divinità astratta e Divinità possibile, il lettore deve ora sapere, che io intendo la Divinità, nel suo elemento esteriore.

nè questa, ma rappresenta la vita, in modo universalissimo. Del che è chiaro, che le tre relazioni supreme, origine e fonte di tutte le infinite relazioni, che corrono tra l'Intelletto, il Verbo, il Giudizio divino, si vogliono riporre nel principio della vita. Di fatto, che cosa può essere la Divinità reale, se non la vita vera, incommunicabile, infinita? Che cosa può essere la Divinità riflessa o astratta, se non la vita riflessa, astratta, comunicabile di essa Divinità? Che cosa può essere la Divinità possibile, se non la vita, nè reale, nè astratta; ma universale? Ed ecco, come il concetto di vita, anche sotto questo rispetto, è universalissimo, supremo, enciclopedico. Imperciocchè il concetto universale di vita, come quello, che è medio tra la vita reale della Divinità e la vita astratta della Divinità, può rappresentare e l'una vita e l'altra; ossia può rappresentare tutte le vite. Che cosa di fatto è la vita possibile o universale, se non quella vita, che media tra la vita infinitamente reale, e la vita infinitamente astratta?

Intanto, le cose dette ci dimostrano, come il transito dalla vita interiore alla vita esteriore della Divinità si fa dall'Intelletto divino, per il Verbo divino, in un Giudizio divino; col quale giudizio si afferma la infinita possibilità delle cose. Rimane ora, che vediamo, come la Divinità dalla sua vita esteriore, che è quella del Cosmo possibile ed ideale, possa passare alla sua vita accessoria e contingente, che è quella del Cosmo creato.

A dimostrare, che la Divinità può attuare quei tipi ideali, che essa stessa ha affermato fuori da sè,

mediante l'Intelletto divino, (1) vuolsi attentamente osservare, che la vita integrà ed essenziale della Divinità risulta da due vite contrarie, che sono la vita interiore e la vita esteriore. La prima è costituita dalla Sostanza divina; la seconda è costituita dall'Intelligenza divina. Ma quando vi hanno due vite contrarie, come sono appunto quella della Sostanza divina, e quella dell'Intelligenza divina, nulla osta, che nasca e proceda quindi una terza vita sintetica, che sia opposta e mediana tra l'una e l'altra vita. Voglio dire, che non è impossibile, che dall'azione della Sostanza divina e dalla reazione della Intelligenza divina proceda una terza vita, la quale abbia realmente dell'interiore e del concreto, come è la vita della Sostanza divina; ed abbia egualmente dell'esteriore e dell'ideale, come è la vita dell'Intelligenza divina (2). Ora la cosa è

(1) Noti il lettore, che l'Intelletto divino afferma esso stesso la possibilità delle cose; le quali, perciò, sono come i tipi e le forme eterne delle cose stesse. Quindi, se la sostanza o forza divina, per mezzo dell'Intelligenza divina, attinge questi tipi, noi abbiamo il Cosmo creato; il quale è realmente la sintesi della vita reale e della vita ideale di Dio. Il Cosmo creato, di fatti, da un lato ha del positivo e del concreto, come la Sostanza divina; e dall'altro ha del finito e dell'esteriore, come il Cosmo ideale.

(2) Che cosa, di fatto, è la Sostanza divina, in quanto è il risultato delle relazioni personali, se non la realtà e la vita divina? E che cosa è l'Intelligenza divina, in quanto è il principio delle relazioni esteriori, se non la idealità e, quasi diasi, la possibilità divina? Perciò se la Sostanza divina e la Intelligenza divina fanno una sintesi di sè, debbono dar luogo a una vita media, che abbia insieme del reale e dell'ideale; e tale appunto è il Cosmo creato. Che cosa adunque è il Cosmo creato, se non la concretezza di quei tipi ideali, fatta mediante l'azione della Sostanza divina verso l'Intelligenza divina?

appunto in questi termini; perciò che tra la Sostanza divina e la Intelligenza divina, che, come tali, sono tra di loro realmente contrarie, (1) vi ha appunto una vita media e sintetica, che è la Volontà divina; la quale Volontà divina tiene in modo imparziale della Sostanza divina e della Intelligenza divina. Come, di fatto, si potrebbe volere, quando, da un canto non si avesse la forza di volere, e quando, dall'altro non si avesse la idea della cosa, che si vuole? Perciò è chiaro, che se la Divinità, nel suo concetto integro, risulta realmente dalla Sostanza divina (vita interiore), e dalla Intelligenza divina (vita esteriore), non è dubbio, che dalla sintesi di questi due termini contrari può nascere e spirare un terzo termine, che è appunto la Volontà divina; la quale non è una pura potenza, nè una semplice intelligenza, ma è insieme l'una e l'altra cosa. Voglio dire, che la Sostanza divina, mercè dell'Intelletto divino, può dar luogo a ciò, che si dice, ed è la Volontà divina (2). Che cosa, adunque, è la Volontà divina,

(1) La Sostanza divina, di fatto, connota la Divinità, che quieta in sè, ed è il risultato delle relazioni personali. L'Intelligenza, invece, esprime la Divinità, in quanto si muove al di fuori. Perciò tra la Sostanza e la Intelligenza vi ha realmente una contrarietà.

(2) Da ciò si spiega, perchè le sostanze destituite d'intelligenza, sono anche prive di volontà. La volontà è sempre una sintesi libera di una forza, che intende. Imperciocchè, quando vi fosse solo la forza, come succede nelle sostanze materiali, la volontà non potrebbe aver luogo. La volontà adunque suppone, da un lato la forza sussistente, e dall'altro suppone l'intelligenza. E, siccome la forza e l'intelligenza non sono, e non possono essere

se non la sintesi e il combacio, che la Sostanza divina da un lato, e l'Intelletto divino dall'altro, fanno di se stessi? La Sostanza divina genera l'Intelletto divino, e tende; l'Intelletto divino reagisce verso la Sostanza divina, e cospira esso stesso a quel fine, verso cui tende la Sostanza divina. Che cosa deve risultarne? Da quest'azione, reazione, tendenza e cospirazione deve risultare, come sintesi adeguata, ciò che si chiama la Volontà divina. Nè la cosa può essere altrimenti; perciò che ognuno che vuole e fa, per l'una parte deve avere la potenza di fare; e per l'altra deve avere l'idea e l'intelligenza di ciò, che vuol fare. Voglio dire, che se Iddio è veramente una realtà e una Sostanza infinita; e se Iddio è nello stesso tempo una Intelligenza infinita, niente ripugna, che possa divenire una Volontà infinita; ossia niente ripugna, che esso voglia e faccia ciò, che intende e vede.

Ma non basta il dire, che Iddio può volere e può fare ciò, che vede e intende; vuolsi anche dimostrare, che questa Volontà divina è assolutamente libera; tanto che il Fatto divino sia assolutamente

necessitate a fare la sintesi di sè, perciò tutti convengono, che Dio e gli uomini, per ciò che spetta alla volontà, sono liberissimi. Voglio dire, che Dio e gli uomini possono volere e non volere. Laonde il fatto è sempre il risultato libero ed accessorio di una forza intelligente. Il che vuol dire, che la forza intelligente può vivere come tale; e non è necessitata a tradurre nel fatto le sue idee; se lo fa, lo fa liberamente. In questo senso si dice dell'uomo « *beatus vir, qui potuit transgredi, et non est transgressus; facere mala, et non fecit* ».

un'opera contingente, accessoria, superflua. Ma chi può dubitare, che questa Volontà sia libera; mentre non vi ha necessità di sorta, che la Sostanza divina e l'Intelligenza divina, come quelle, che non sono i componenti di una sola e identica vita, ma sono due vite affatto contrarie, e distinte l'una dall'altra, non vi ha, dico, necessità di sorta, che facciano una sintesi di se stesse; tanto che se la fanno, ciò dipende dalla libertà purissima di Dio. Voglio dire, che la vita interiore di Dio, che è rappresentata dalla Sostanza divina, e la vita esteriore di Dio, che è rappresentata dalla Intelligenza divina, come quelle, che sono due vite perfettamente in sè compiute, possono vivere in sè sole, e non sono perciò, e non possono essere necessitate a fare una sintesi di sè; ma sono libere e liberissime di farla e di non farla.

Di fatto, nella vita positiva dell'Essere, il Padre e il Figliuolo, essendo i componenti di un'identica vita, debbono necessariamente fare una sintesi di sè nello Spirito Santo. Similmente, nella vita esteriore, l'Intelletto e il Verbo divino, essendo i componenti di un'unica vita, che è la vita intellettiva di Dio, debbono necessariamente fare una sintesi di sè, e affermare la possibilità delle cose. Ma questo processo non può aver luogo fra due vite, che non sono i componenti di un'unica vita; e le quali, perciò, non sono per nulla necessitate a fare una sintesi di se stesse. Voglio dire, che la Sostanza divina, come potenza, e la Intelligenza divina, come specie, possono bene passare all'atto di sè, e dare così luogo a ciò, che

si appella Volontà divina; ma questa potenza è assolutamente libera e liberissima. E, perchè questa cosa meglio si comprenda, vuolsi avvertire, che la Sostanza divina, in quanto è una forza infinita, è già pienamente esaurita nella vita interiore della Divinità; e che la Intelligenza divina, in quanto è la fonte della vita ideale ed esteriore, è già pienamente esaurita nella formazione del Cosmo ideale; tanto che nulla vi ha, che possa trarre necessariamente queste due vite a fare una sintesi di se stesse, per avere il Cosmo creato. Che cosa, di fatto, potrebbe indurre necessariamente la Divinità a volere l'attuazione delle sue idee divine? È forse l'attuazione stessa di queste idee? Ma esse, in quanto hanno del reale, vivono in modo infinitamente positivo, nella vita interiore di Dio; in quanto, poi, hanno dell'ideale, vivono in modo eminente, nella vita esteriore di Dio. Perciò, nulla è nel Cosmo creato, che possa necessariamente attrarre la Volontà di Dio; tanto che, se Iddio ha voluto concretare i suoi tipi ideali, ha ciò voluto con una libertà perfettissima. Accade, cioè, nella creazione del Cosmo creato ciò, che interviene a un artefice umano; il quale, in ordine all'attuare o non, le sue idee e i suoi tipi, è libero liberissimo di farlo e di non farlo. E perchè questa cosa meglio sia dichiarata, mi spiego con questo esempio. Pietro, ad essere uomo dotto, deve anzi tutto sussistere; perciò che niente fa, chi non è; ma ad essere dotto, deve anche possedere la idea di ciò, intorno a cui è dotto; perciò che, in tanto appunto si dice dotto, in quanto possiede la scienza ideale di ciò, intorno

a cui è dotto. Ma Pietro, ad essere dotto, è forse necessario, che incarni e attui nell'arte la sua dottrina, dando a questa dottrina una vita concreta? Mai no: ma Pietro è libero di darla e di non darla questa vita concreta; la quale vita perciò è assolutamente libera, e quindi accessoria, superflua, contingente. Il che vuol dire, che mentre Pietro non poteva dirsi dotto, quando non avesse posseduto la scienza ideale di ciò, intorno a cui era dotto; rimaneva tuttavia ed era tale, quando non avesse cencretato la sua dottrina in un qualche libro, o in un'arte qualunque. Del che si vede, che nella vita stessa di Pietro, si vuole distinguere la vita sostanziale e interiore, che è quella, per cui Pietro è quello che è; quindi la sua vita ideale ed esteriore, che è quella, per cui Pietro è dotto; finalmente la sua vita libera e accessoria, che è quella, per cui Pietro ha incarnato nell'arte la sua scienza ideale. E in quella guisa, che l'arte di Pietro si dice ed è realmente la vita accessoria di Pietro; similmente il mondo creato, che è l'arte divina, può dirsi ed è realmente la vita accessoria di Dio. La ragione intrinseca della perfettissima libertà, di che gode la Divinità, nel passare dallo stato di Sostanza e di Intelligenza allo stato di Volontà, sta in ciò, che la sostanza creata, in quanto ha del positivo, del reale, del concreto, fu già voluta infinitamente nella vita positiva di essa Divinità; e in quanto ha del negativo, dell'ideale, dell'esteriore, fu già voluto infinitamente nella sua vita negativa, ideale ed esteriore. Perciò è chiaro, che può bene la Divinità avere una nuova relazione verso le

cose, in quanto può concretare ciò, che prima era solamente possibile e ideale; ma questa nuova relazione è del tutto libera, accessoria, contingente: e questa è la ragione, perchè le cose create si dicono contingenti, caduche, non necessarie. E siccome le cose create nulla hanno in sè, che traggano necessariamente la Divinità a volerle, perciò la Volontà in Dio proviene da una semplicissima libertà. Laonde, mentre in Dio la vita personale è infinitamente e personalmente necessaria; mentre la vita interiore è il risultato positivamente necessario delle relazioni interiori; mentre la vita esteriore è negativamente necessaria, perchè Iddio si riconosca e si possenga; la vita accessoria, che è quella della Volontà divina, è assolutamente libera; perciò che nulla è nel Cosmo creato, che possa trarre la Divinità a volerlo necessariamente.

Conchiudo, adunque, e dico, che la Divinità vive anzi tutto nella Trinità augusta delle divine Persone; e questa costituisce la vita ignota della Divinità; che la Divinità vive quindi nell' Unità semplicissima della divina Sostanza; e questa costituisce la vita interiore della Divinità; che la Divinità vive poscia della sua vita intellettiva; e questa costituisce la vita esteriore della Divinità; che la Divinità finalmente vive della sua vita volitiva; e questa costituisce la sua vita libera, accessoria, contingente. Il che, in altri termini, vuol dire, che la Divinità ignota e personale si manifesta, anzi tutto, come il reale, il bello, il positivo, l'interiore, la vita esteticale. Che quindi la Divinità, in quanto è riflessa, si manifesta come

l'ideale, il vero, il negativo, l'esteriore, la vita logica. Che finalmente la Divinità, in quanto è l'armonia del Reale divino e dell'Ideale divino, si manifesta come il Fatto divino, come il Buono divino, come la Santità divina, come la Volontà divina. Intanto è chiaro, che la Volontà divina, ha insieme del positivo e del negativo, dell'interiore e dell'esteriore. Ha del positivo e dell'interiore, in quanto proviene dalla Sostanza divina; ha del negativo e dell'esteriore, in quanto proviene dall'Intelligenza divina. In ciò dimora il vero e genuino concetto di creazione; la quale perciò è tanto lunge, che sia l'affermazione di essa Divinità, che è anzi l'affermazione di ciò, che essa non è; ossia è l'affermazione di quelle idee divine, che sono l'eco negativa delle perfezioni reali di Dio. Quindi è facile di vedere, che la relazione, che la Divinità ha verso le cose create, è negativo-positiva; perciò che essa per l'Intelletto divino nega, e quindi per la Sostanza o Potenza divina afferma ciò, che ha prima sottratto e negato della Divinità.

Voglio dire, che a costituire il mondo creato, è necessario, che da un lato la Sostanza divina tenda, per mezzo dell'Intelletto divino, alla Volontà divina; e che l'Intelletto divino cospiri esso stesso, colla Sostanza divina, verso la Volontà divina, che è quella, che realmente pone e afferma il Cosmo creato *» omnia quaecumque voluit, fecit »*. Che cosa è adunque la Volontà divina? La Volontà divina non è altro, che quella vita accessoria della Divinità, che spira e procede, in modo libero, dalla Sostanza divina per

l'Intelletto divino. La Divinità poteva essere la Divinità, senza che concretasse quelle cose, che essa necessariamente intendeva. Tuttavia la Divinità, appunto perchè ha in sè la potenza e la intelligenza, poteva volere queste cose. E il fatto ci dimostra, che realmente le ha volute (1).

Intanto, se la Volontà divina è realmente la sintesi della Sostanza e della Intelligenza divina; o in altri termini, se il Cosmo creato è realmente la sintesi della forza divina da un lato, e delle idee divine dall'altro, si può domandare, se il Cosmo creato è realmente il Cosmo perfettissimo. E perchè la questione si metta in maggior luce, io premetto essere cosa certissima, che la Sostanza divina, in quanto è il risultato delle personali relazioni, è l'oceano infinitamente positivo dell'Essere. È anche certo, che il Cosmo ideale deve in modo negativo tutta ripetere la Divinità al di fuori, e ciò in modo perfettissimo, e a infinite riprese. Ciò posto si domanda, se il Fatto divino o il Cosmo creato, in quanto è la sintesi adeguata della Sostanza divina da un lato, e dell'Intelletto divino dall'altro, debba esso

(1) In quella guisa, che la vita esteriore della Divinità risulta dall'Intelletto, dal Verbo, dal Giudizio divino; similmente la vita accessoria della Divinità deve risultare dalla Trinità della Volontà divina, la quale, per mezzo dell'Amore divino, attua e concreta il Cosmo creato. Di fatto, chi bene considera, deve vedere, che l'Amore divino sta alla Volontà divina, come il Verbo divino sta all'Intelletto divino. E come, di fatto, potrebbe la Volontà divina determinarsi a fare, quando ciò non fosse per l'Amore divino, ossia per la cosa stessa voluta? Perciò la vita accessoria risulta da questi tre coefficienti accessori, che sono la Volontà divina, l'Amore divino, il Cosmo creato.

stesso ripetere, nella sua varietà infinita, e così in via di analogie infinite, la infinità stessa del Cosmo divino e del Cosmo ideale. Io per me dichiaro, che il Cosmo creato, come quello che presuppone, come suoi coefficienti (liberi sì, ma nel fatto operanti) la Sostanza divina e l'Intelligenza divina, è realmente il Cosmo perfettissimo. Iddio, dalle cose dette, era ben libero di volerlo e di non volerlo; di crearlo e di non crearlo; di pòrlo e di non pòrlo; ma, poichè il fatto ci dimostra, che l'ha voluto, non era libero di crearlo meno perfetto. Volere o non volere, il Cosmo creato è il risultato di una forza infinita da un lato, e di un'intelligenza infinita dall'altro. Quando si pone, che Dio ha voluto il Cosmo creato, è già decisa la questione; perchè in Dio la Volontà è un atto compiuto e perfettissimo, e deve attingere e attuare la infinita possibilità delle cose. O forse che il sovrano Artefice non ha potuto, o non ha saputo, o non ha voluto attuare nel modo perfettissimo l'opera sua? Ma la potenza in Dio è infinita; la sapienza è pure infinita; la volontà, come è chiaro dal fatto stesso, è pure in Dio infinita; rimane adunque, che l'arte divina sia essa stessa perfettissima, e ritragga, a riprese infinitamente infinite, la diade infinita della vita interiore e della vita esteriore di Dio. E non è forse il mondo creato il Fatto stesso divino? O non è esso la Divinità stessa, che si mostra parlante e viva nella sua faccia accessoria e contingente? Quindi si legge *» coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum »*. Il Cosmo creato, come quello, che è l'eco e l'effigie accessoria della Trinità, deve tutta

ripeterla al di fuori, in modo accessorio, è vero; ma in modo accessorio perfetto; deve cioè esserne l'effigie accessoria, come il Cosmo ideale n'è l'effigie esteriore. Quando ciò non fosse, la vita accessoria non sarebbe compiuta. Nè vale il dire, che la vita esteriore in Dio è necessaria; mentre la vita creata è solo accessoria. Imperciocchè questa ragione è valida a provare, che Iddio era libero di creare o di non creare; ma quando il fatto ci prova, che Dio ebbe la volontà di creare, con ciò è detto, che ha voluto la sua vita accessoria. Ora la vita accessoria consiste nella sintesi della Realtà divina da un canto, e della infinita possibilità delle cose dall'altro. Il che vuol dire, che la vita accessoria consiste nella compiuta attuazione dei Possibili divini. Quando adunque si dicesse, che il Cosmo creato non è il perfettissimo, sarebbe lo stesso che dire, che Dio l'abbia voluto e non l'abbia voluto, nello stesso tempo. Basta questa semplice avvertenza, per comprendere, come debbano essere indefiniti i limiti del tempo e dello spazio; i quali vogliono essere, nella vita accessoria, l'eco perpetua dell'eternità e dell'immensità divina. Voglio dire, che se Dio, nella sua vita interiore, è eterno ed immenso; se Iddio, nella sua vita esteriore, ha veduto la possibilità eterna del tempo e dello spazio; Iddio ha voluto sin dal principio, nella sua vita accessoria, il tempo e lo spazio, senza confini. Questa conclusione è talmente rigorosa, che la Chiesa ha definito come un domma la vita eterna, dicendo » *credo in vitam aeternam* ». E quello, che si dice di questi attributi divini, s'intenda di tutti gli altri; tanto

che si debba credere, che come il Cosmo creato non ebbe, in ordine a Dio, principio alcuno, così non debbe avere alcun fine. L'Unità purissima della Divinità infinitamente infinita, volendosi effondere al di fuori nella infinita varietà di se stessa, è impossibile, che trovi il principio e il fine della sua infinita effusione. Poteva bene Iddio volere o non volere effondersi nella vita creata; ma poi che lo volle, è impossibile il porre dei limiti a questa sua bontà infinita. O forse che la vita interiore e la vita esteriore della Divinità potrà mai esaurirsi e consumarsi nella manifestazione e nell'amore del Cosmo creato? Di qui si spiega l'alta origine degli attributi comunicabili, i quali trovano la loro vera ragione di essere nel fatto della divina creazione. E siccome questi attributi sono di numero indefiniti, perciò è impossibile, che il Cosmo creato abbia limite alcuno. La differenza, tuttavia, dal Cosmo creato al Cosmo divino è infinita; perchè il Cosmo divino possiede nell'unità e nella interiorità, e quindi in modo infinitamente positivo, tutto ciò, che il Cosmo creato possiede nella varietà degli esseri, prima negati e sottratti dalla vita divina, e poi affermati fuori da questa. L'ottimismo, adunque, è una conseguenza necessaria del Fatto divino della creazione. Vuolsi solo avvertire, che siccome il Cosmo creato manca dell'unità di sè, e le cose create vivono tutte, distinte le une dalle altre, ne viene, che ciascuna cosa in sè abbia del limitato, del superfluo, del finito, del non essenziale; mentre sta nel fatto, che ogni parte è nel Tutto, come il Tutto è in ogni parte. Voglio dire che, posta la volontà in Dio di creare,

il Cosmo creato dev'essere la sintesi perfettissima e adeguatissima della Sostanza divina da una parte, e della Intelligenza divina dall'altra. Solleviamo, intanto, gli animi nostri a questi voli divini, e non vogliamo credere col volgo, che per noi si deggia far notte innanzi sera. Iddio è, e vive; la vita, anzi, è la legge intrinseca di Dio e delle cose tutte; e chi dice vita, dice tutto l'Essere, in tutte le sue forme, in tutte le sue categorie, in tutti i suoi momenti; tanto che la stessa vita accessoria, poichè è nell'Essere, non può non essere nell'integrità e nell'ottimismo di se stessa. Questi pensieri potranno avere del nuovo, dell'ardito forse; ma sono essi deduzioni legittime dell'assioma della vita, e quasi dissi del domma, con cui si crede alla vita eterna.

In questo modo mi pare di avere sufficientemente descritto i transiti maravigliosi, che ha fatto la Divinità dalla vita ignota alla vita interiore; dalla vita interiore alla vita esteriore; dalla vita esteriore alla vita accessoria. Il che vuol dire, che la Divinità è anzi tutto una Trinità ignota, misteriosa, personale, dove non si parla d'Intelletto, di Verbo, di Volontà; ma dove tutto è personale e relativo. In questo santuario e recesso augustissimo, il principio vitale ha la sua vita vera, eminente, infinita, e in essa sola trova l'infinito compimento di sè. Quindi la Divinità, in quanto è il risultato di queste relazioni personali e infinite, possiede la sua vita interiore, sostanziale, assoluta, concreta, positivata; di guisa che la Divinità, in questa sua prima emanazione, è veramente il Bello divino, la Forza divina, la Vita divina, l'Essere divino, il

Sentimento divino, e direi, l'Essente divino. Ma il Bello divino, in quanto è riflesso, diviene ed è il Vero divino; tanto che si può e si deve dire, che il Vero divino è sempre l'esplicazione e il riverbero del Bello divino. Ma il Bello divino, combaciandosi e armonizzando col Vero divino, dà luogo al Buono divino, al Fatto divino, a quella Vita, insomma, che noi diciamo libera e accessoria. Del che si vede, che le bellezze tutte, che esultano e ridono nel mondo ideale e nel mondo creato, altro in fine non sono, che i riverberi esteriori, e le emanazioni più o meno lontane di quella Vita ineffabile e misteriosa, che vive e si muove nel santuario augusto delle divine Persone. Oh armonie adunque bellissime, che siete intese dal divino Intelletto; oh musiche svariatissime, che siete amate dalla divina Volontà; oh voi, Cosmi giocondissimi, che ripetete al di fuori, per via di analogie vaghissime, la vita stessa misteriosa di Dio, dite voi, quanta dev'essere la gioia di chi sa contemplarvi, come l'eco genuina e il sincero riverbero della vera vita e della vera Divinità? Qual vita, invece, oh qual poesia può essere, quando in questo perpetuo ondeggiare delle cose altro non sappiamo vedere

Che l'infinita vanità del tutto!

Che se è tanto il paradiso, onde esulta il mondo delle idee, e quello delle opere divine, chi può dire, quanto dev'essere quell'oceano di felicità, che infinitamente si raduna nel Santuario augusto della

Trinità divina? Oh abisso, oh mistero, oh gaudio ineffabile! E qual mente umana può capire gl'intricci e le emanazioni sempre più negative, che discorrono infinitamente nella catena dell'Universo teocosmico! Oh virtù infinita del principio vitale, che hai potuto condurmi per gl'infiniti mondi delle cose! (1) Ma è tempo, che vediamo le relazioni, che il mondo divino, il mondo ideale e il mondo creato hanno verso l'uomo, considerato come parte infinitesimale del Tutto.

(1) Chi ha letto l'*Enciclopedia Scientifica* (Torino, Unione tipografica - editrice, 1856), deve vedere, che il presente lavoro altro non è, che una chiosa e una dichiarazione della dottrina in quella contenuta. Ma io credo, che il tempo per questa dottrina non è per anco venuto. E ciò deriva dalla legge stessa della vita, la quale vuole lo svolgimento gerarchico delle idee e delle cose. Ma io amo di ciò ricordare, perchè si sappia l'origine prima di questa nuova scienza teosofica, e si ricordi, così, il nome onorando del mio amico Francesco Lavarino, la cui bontà è anche maggiore dell'altissimo ingegno.



CAPITOLO SESTO

Si descrive la vita umana e si spiega l'origine e il modo delle umane cognizioni: si accennano le varie forme, onde l'oggetto si riferisce verso lo spirito umano: si distinguono i vari stadii delle umane cognizioni: si compendia il valore enciclopedico del principio vitale.

Le cose dette ci apprendono, che la Divinità, oltre alla vita ignota e personale, possiede la vita interiore, la vita esteriore, la vita accessoria di se stessa. Del che deriva, che propriamente parlando, tre vogliono essere i termini dell'umana enciclopedia; i quali sono il Cosmo divino, il Cosmo ideale, il Cosmo creato. E qui vuolsi notare, che la Divinità costituisce l'oggetto e il termine assoluto; che il Cosmo ideale costituisce l'oggetto e il termine relativo; che il Cosmo creato costituisce l'oggetto e il termine accessorio, verso cui l'uomo, come parte infinitesimale del Tutto, vuol essere riferito. La ragione sta in ciò, che la Divinità è la vita eminente, innascibile, assoluta, in-

dipendente; ed è essa sola la fonte e la origine di tutte le altre vite; di guisa che non si può concepire alcuna vita, la quale non debba riferirsi, in modo assoluto, verso la Divinità. In quella vece il Cosmo possibile è bene esso stesso una vita essenziale; ma lo è dipendentemente dalla Divinità, di cui, come abbiamo veduto, è l'ombra e l'econecessaria. Sotto questo rispetto, l'uomo creato deve bene riferirsi verso l'uomo possibile; perciò che l'uomo creato accusa l'uomo ideale così, come l'arte accusa la scienza; ma questa relazione non è assoluta, ma in tanto esiste, in quanto esiste la Divinità, che è la ragione vera e assoluta di tutte le cose e di tutte le vite. Finalmente il Cosmo creato, come quello che spira e procede, in modo contingente e libero, dalla diade divina e ideale, è bene un termine vero e reale dell'umana enciclopedia; ma non è necessario in modo assoluto, che l'uomo si riferisca più presto a uno, che a un altro Cosmo creato. Voglio dire, che la relazione, che l'uomo ha verso le cose create, è solo accessoria e contingente; non è essenziale e necessaria verso questa più presto, che verso quella creatura. Questa dottrina ci apprende, che possono essere svariatissime le relazioni esteriori, che la Divinità può prendere verso le cose. Imperciocchè, pogniamo che la Divinità, considerata in sè, costituisca una vita sola e semplicissima; tuttavia può assumere una infinità di attinenze esteriori, secondo che sono infinite le cose, verso le quali si riferisce. Noi intanto, lasciando da un canto tutte le svariate relazioni, che la Divinità mantiene verso il

mondo delle idee, verso il mondo degli angeli, verso il mondo della materia, vogliamo più specialmente parlare di quelle, che essa tiene verso l'uomo. La relazione, che la Divinità assume verso l'uomo, dà luogo a quella vita speciale, che si può appellare teandrica; perciò che non è dubbio, che se Iddio non si rivelasse all'uomo, la vita umana non potrebbe aver luogo (1). Perciò, sebbene la vita umana costituisca una vita da sè, per sè, in sè; tuttavia, quando essa si considera in ordine al fonte, onde deriva, può dirsi teandrica. È bene il vero, che la relazione, che è tra Dio e l'uomo, è solo negativa ed esteriore; tuttavia questa relazione dev'esservi, ed essa deve bastare, perchè la vita umana si possa dire teandrica. E siccome Iddio non potrebbe creare l'uomo, se prima non lo avesse ideologgiato, come possibile fuori da sè; così è chiaro, che l'uomo creato, come parte infinitesimale del Tutto, deve assumere esso stesso una relazione assoluta e necessaria verso la Divinità; e quindi deve assumere una relazione verso il Cosmo possibile; e finalmente deve assumere una relazione accessoria verso il Cosmo creato, di cui è esso stesso una parte infinitesimale. Che cosa adunque è la Teandria, o meglio la Teocosmandria, se non quella scienza sovrana, la quale si studia

(1) Noti il lettore, che io prendo qui il nome di Teandria per esprimere solo la relazione, che l'uomo ha verso la Divinità; dalla quale sola ha la sua ragione di essere. E siccome questa relazione è negativo-positiva, perciò è chiaro, che non vogliamo qui parlare di unione personale, come incontra nella vita di Cristo. Avverto questa cosa, perchè non sieno svisate le mie intenzioni.

di cercare e di spiegare le belle e svariate attinenze, che passano tra l'uomo, considerato come potenza scientifica, e le cose tutte, verso le quali l'uomo stesso si riferisce? — Perciò è bene, che dopo di avere discorso della Realtà universale in modo generico, prendiamo a parlare in modo speciale delle relazioni, che l'uomo deve avere verso la Divinità, che è la vita assoluta; verso il Cosmo ideale, che è la vita relativa ed esteriore; e verso il Cosmo creato, che è la vita libera e accessoria delle cose. Che se noi arriveremo a conoscere bene le relazioni, che l'uomo ha verso la Realtà teocosmica, non è dubbio, che avremo con ciò stesso delineato la vera scienza umana; la quale, in ultima analisi, altro non vuol essere, che l'eco sincera e lo specchio genuino della Realtà stessa teocosmica.

Anzi tutto non è dubbio, che lo spirito umano, in quanto è esso stesso un'effigie esteriore della Vita divina, deve essere una sostanza, una realtà, una vita spirituale; la quale, in tanto deve esistere, in quanto Iddio ha concretato e attuato il tipo ideale di esso spirito umano. Ma lo spirito umano, come sostanza, da una parte deve accusare delle relazioni antecedenti e personali, onde è costituito sostanza umana; e dall'altra deve accusare delle relazioni susseguenti ed essenziali, onde agisce al di fuori, come intelligenza umana (1). Perciò lo

(1) In quella guisa, che la Sostanza divina, ad essere tale, accusa delle azioni o relazioni personali e antecedenti, onde è costituita; similmente la sostanza dello spirito umano deve per necessità arguire delle azioni e relazioni antecedenti, onde risulta quello che è. Vuolsi tuttavia avvertire, che la vita o sostanza dello spirito

spirito umano, considerato come sostanza spirituale, esprime esso spirito umano, in quanto sussiste ed è. Il che vuol dire, che lo spirito umano, nel primo momento di sè, è un semplice sentimento spirituale; il quale, in ragione del principio vitale, deve intrinarsi nella potenza del sentire, nella specie per cui sente, e nell'atto stesso del sentire. Fra breve vedremo, in che modo la potenza del sentire, che è nello spirito umano, può passare all'atto del sentire. Per ora ci basta di avvertire, che lo spirito umano, anzi tutto, è una semplice sostanza, ossia è un semplice sentimento spirituale, che non essendosi ancora riflesso, sente bene se stesso e le cose; ma non può ancora intendere, e vedere razionalmente se stesso e le cose. Il sentimento spirituale, ombra esso stesso del sentimento e della

umano, come quella che è relativa, non può procedere *ab intra ad extra*, come quella di Dio; ma deve procedere *ab extra ad intra*; ossia essa deve procedere da Dio, per Dio, in Dio. Io qui non voglio cercare, come la vita o l'esistenza dello spirito umano venga formata. Mi basta di osservare in modo generico, che la Divinità, rivelandosi come esistenza, e come tale riferendosi verso lo spirito umano, ne pone la esistenza. E quando dico rivelazione, intendo di dire generazione negativa ed esteriore; perciò che, in tanto l'uomo è posto al di fuori di Dio, in quanto Iddio lo nega e lo espelle dalla sua vita interiore. Che cosa è adunque la esistenza dello spirito umano, se non una domanda, colla quale la Divinità dice allo spirito umano « *sii* ». E siccome all'azione generatrice e tendente della Divinità, deve rispondere la reazione figliatrice e cospirante dello spirito umano; perciò conseguita, che la vita umana, come esistenza, risulta sempre dall'armonia eintetica e negativa dello spirito umano e della Divinità. Del che si vede, che la esistenza dello spirito umano, propriamente parlando, è sempre un'eco, una risposta, una reazione verso la voce, la domanda, e l'azione della Divinità, come causa prima, e dell'uomo ideale, come causa seconda,

sostanza divina, è la sede vera degli affetti umani; i quali, in quanto non sono ancora illuminati dalla luce dell'intelligenza, si dicono e sono realmente ciechi. Voglio dire, che gli uomini, prima di avere una cognizione razionale delle cose, ne hanno un maggiore o un minore sentimento spirituale. Di qui l'origine del bello sentire, del dolce sentire, del forte sentire, che è nei diversi uomini; il quale sentire speciale è, la causa vera di ciò poi che si dice carattere. Sembra che i filosofi, nella definizione dell'uomo non abbiano dato luogo al sentimento spirituale, che è il principio della stessa intelligenza e volontà. Di fatti, essi generalmente definiscono l'uomo " un soggetto intellettuale, volitivo e sensitivo " non avvedendosi, che in questo modo confondono mirabilmente il senso corporeo con

e del Cosmo creato, come causa accessoria. Laonde lo spirito umano esce fuori e si genera in mezzo alla compagnia di questo triplice mondo; e in tanto si può dire esistente, in quanto reagisce e figlia verso del medesimo. Sotto questo rispetto si può dire, che lo spirito umano, nel primo momento di sé, discende da Dio per l'azione generatrice e tendente della Divinità; ascende quindi a Dio, per la reazione figliatrice e cospirante, onde ritorna esso stesso al suo principio; quieta finalmente nell'armonia sintetica, che è tra l'esistenza divina e la esistenza umana. Se la Divinità non si rivelasse allo spirito umano, esso non potrebbe essere; ma se lo spirito umano, per una necessaria reazione, non ascendesse verso la Divinità, lo spirito umano non sarebbe vivo, ma morto. In questo modo, la vita umana accusa un sillogismo intiero, del quale la maggiore è costituita dalla Divinità, che domanda lo spirito umano, e gravita verso il medesimo così, come il volente gravita verso la cosa voluta. La minore poi è costituita dallo spirito umano, che coll'azione figliatrice risponde alla domanda della Divinità, e coll'azione cospirante ascende verso la medesima così, come la risposta ascende verso la domanda. La conclusione sillogistica, finalmente, è costituita dall'armonia sin-

quel sentimento spirituale, che è tutto proprio dello spirito umano. Lo spirito umano, in quanto sussiste ed è, si dice sostanza, sentimento, forza, energia, essere umano; nella stessa guisa, che la Divinità, in quanto è il risultato dei componenti interiori e personali, si dice ed è Sostanza divina. Perciò l'atto proprio del sentimento spirituale dell'uomo non è mica l'intendere, ma il sentire spiritualmente, prendendo questa voce in quel senso legittimo, in che è usato dagli scrittori latini. Con ciò intendo di dire, che lo spirito umano, non altrimenti che la stessa Divinità, possiede prima la sua vita sostanziale ed estetica; quindi la sua vita logica; finalmente la sua vita morale; il che è espresso da Agostino con queste tre parole » *est, videt, amat* ». Di fatto, il bambino

tetica, onde la esistenza divina si combacia e si disposa colla esistenza dello spirito umano. Non occorre di avvertire, che l'armonia sintetica, di che discorro, non è positiva e interiore; ma è negativa ed esteriore. Imperciocchè è chiaro, che l'azione generatrice, onde la Divinità pone e crea lo spirito umano, è del tutto negativa ed esteriore. Intanto l'esistenza di questo sillogismo deve apprenderci, che il moto primo della vita umana è discensivo, deduttivo, a priori; che il moto secondo della vita umana è ascensivo, induttivo, a posteriori; che il moto finale della vita umana è sintetico, spirativo, quietativo. Siccome, tuttavia, la prima parola dello spirito umano vuol essere un'eco, una risposta, una reazione verso la voce, la domanda e l'azione divina; così si vede, come si può mantenere in buon senso l'opinione di quei filosofi, e specialmente di S. Tommaso, i quali si avvisano, che lo spirito umano cominci da un moto ascensivo e induttivo. Solo vuoi avvertire, che la vita reale dello spirito umano è prima discensiva, poi è ascensiva, finalmente è spirativa. E siccome questo sillogismo vitale non si può in nessuna guisa discindere, senza che si rompa nello stesso punto la vita umana; perciò conseguiva, che l'un metodo non si può disgiungere e sepa-

sente bene spiritualmente se stesso e le cose; ma non le intende ancora, nè le ama razionalmente. È bene il vero, che la vita estetica, la vita logica e la vita morale costituiscono nel loro insieme una vita sola, che è appunto la vita dello spirito umano; tuttavia non è men certo, che la vita estetica è il principio della vita; che la vita logica è il mezzo della vita; che la vita morale è il termine e il complemento della vita dello spirito umano. Se ciò non fosse, non si saprebbe fornire una ragione sufficiente di quegli affetti o sentimenti spirituali, che sono proprii dello spirito umano, e che non dipendono in nissuna guisa, nè dalla ragione, nè dalla volontà umana. Chi ha di fatto, che non sappia, che anche nel bambino dominano e si mostrano nel modo più vivo e risentito i più svariati affetti?

rare dall' altro. Laonde, tanto peccano quei filosofi, che amando il metodo a priori, combattono assolutamente il metodo a posteriori; quanto quell' altri, che essendo partigiani del secondo, si fanno a combattere il primo.

E quello che qui si dice della vita naturale dell' uomo, si trasferisca alla vita sovranaturale. Voglio dire, che non ci è altro mezzo a conciliare l' azione divina e l' azione umana, nel giro della grazia, che quello che ci somministra il principio vitale. Iddio domanda colla sua grazia e tende esso stesso verso l' uomo; l' uomo coll' azione filiatrice risponde esso stesso alla domanda divina, e coll' azione cospirante ascende esso stesso verso Dio. Di qui nasce, che l' azione, che ne risulta, è insieme divina ed umana: è divina, perchè proviene dall' azione generatrice e tendente della Divinità; è umana, perchè procede anche dalla reazione e dalla cospirazione del libero arbitrio. Intanto è chiaro, che tutto dipende da Dio; senza la domanda del quale l' uomo non avrebbe posto l' azione; e tutto dipende dall' uomo, il quale ha reagito esso stesso all' azione domandatrice di Dio. Pelagio ha distrutto l' azione e tendenza divina; Lutero ha distrutto la reazione e cospirazione umana. Il vero sta nella sintesi dell' azione divina e della reazione umana.

I quali tuttavia, come è chiaro, non possono essere gli attributi e le emanazioni della sua intelligenza e della sua volontà? Chi ha eziandio, che non sappia, che l'uomo, anche il più rozzo, può avere il sentimento spirituale del bello, pogniamo che non ne abbia la ragione e l'intelligenza? Del che si vede, che il sentimento spirituale, o la potenza del sentire, sta realmente innanzi all'intelligenza; la quale non è altro, che il ripiegarsi e il riflettersi, che fa la sostanza spirituale sovra se stessa. Perciò, in quella guisa, che la Sostanza divina, riflettendosi, diviene Intelligenza divina; similmente il sentimento spirituale o la sostanza spirituale dello spirito umano, ripiegandosi sovra sè, diviene intelligenza umana. Di fatto, colui solo può conoscere e intendere sè e le cose, il quale, avendo fatto una riflessione sovra se stesso, rimane conscio di sè e delle cose. Quindi si comprende, perchè la materia, come quella, che non è capace di riflettersi, non può godere di una vita intellettiva. Vuolsi dunque tenere, come un assioma, che nell'uomo stesso la vita estetica deve precedere la vita logica e la vita morale. La vita estetica dello spirito umano consiste nel sentire, che esso fa spiritualmente se stesso e le cose; la vita logica dello spirito umano dimora nell'intendere, che esso fa spiritualmente se stesso e le cose; la vita morale dello spirito umano consiste nel volere, che esso fa spiritualmente se stesso e le cose (1). E qui vuolsi attentamente notare, che

(1) Io tocco appena questi veri, perchè sono deduzioni facili della teorica della vita; la quale, vivendo eminentemente nella vita positiva dell'Essere, vita che noi abbiamo già esaminato, facilmente può essere applicata alla vita umana.

siccome la vita estetica dello spirito umano è realmente ordinata alla vita logica, e quindi alla vita morale; perciò il sentimento spirituale, che è nell'uomo è una potenza, che non può quietare e terminare in sè sola; ma essa deve tendere e gravitare verso la vita intellettuale e volitiva così, come il principio, per il mezzo, tende e gravita al suo fine. Del che si vede, che nella vita spirituale dell'uomo si attua in modo perfetto, e si compie il principio vitale; perciò che la sostanza spirituale dello spirito umano, mercè la intelligenza spirituale, si fa volontà spirituale. In questo modo si comprende, come e perchè la vita morale dell'uomo procede realmente e spira dalla sua vita estetica e logica; perciò che nessun essere può volere, se prima non sussiste, e se quindi non conosce ciò, che vuole. Conchiudo adunque e dico, che la vita dello spirito umano vuol essere, anzitutto, considerata come un semplice sentimento spirituale; quindi, come una intelligenza spirituale; finalmente, come una volontà spirituale. Il sentimento spirituale dà luogo alla vita interiore; l'intelligenza spirituale dà luogo alla vita esteriore; la volontà spirituale dà luogo alla vita accessoria dello spirito umano.

Le cose dette ci apprendono, in che consiste il Bello oggettivo delle cose tutte, cominciando da Dio, e giù discendendo sino alla materia. Il Bello oggettivo, come è chiaro, è costituito dall'essere delle cose; di guisa che una cosa qualunque, in tanto è bella, in quanto ha dell'essere. Perciò la Divinità, in tanto è la sovrana bellezza, in quanto è essa l'Essere pienissimo e perfettissimo. Errano

quindi que' filosofi, i quali credono con Platone, che il Bello sia lo splendore del Vero; mentre all'incontro il Bello oggettivo allora diviene il Vero, quando prende la coscienza di sè, e riflettendosi si confessa e si afferma. Nè la cosa può essere diversamente; perciò che nissuna cosa può riflettersi e riconoscersi, se prima non è. Sotto questo rispetto la sentenza platonica vuol essere capovolta; e quindi deve dirsi, che il Vero è lo splendore del Bello. Di fatto l'Essere, mentre non si riflette, rimane inconscio di sè; e quindi può bene essere un Bello, ma non è, come tale, un Vero; al quale uopo è assolutamente mestieri, cho l'Essere parli e affermi se stesso. Vuolsi adunque tenere per certo, che il primo momento dell'Essere è costituito dal Bello; che il secondo momento dell'Essere è costituito dal Vero; che il terzo momento dell'Essere è costituito dal Buono. E in quella guisa, che l'1 genera il 2, e tende al 3; e cho il 2 figlia all'1, e cospira al 3; e che il 3 è la sintesi vera e adeguata dell'1 e del 2; similmente vuolsi credere, che il Bello genera il Vero, e tende al Buono; e che il Vero figlia al Bello, e cospira esso stesso al Buono; mentre il Buono è la sintesi e l'equazione del Bello e del Vero (1). Del che si vede, che il Bello, appunto perchè è il principio della

(1) Il mio lettore deve vedere, che l' 1, il 2 e il 3 sono considerati qui, come i componenti universali dell'aritmetica universalissima; tanto che l' 1 connota il principio numerico; il 2 esprime lo sviluppo e la varietà numerica; il 3 significa l'armonia e l'unità attuata dell'aritmetica.

vita dell' Essere, deve non pure generare il Vero, che ne è il mezzo, ma deve per necessità gravitare verso il Buono così, come il principio gravita inesorabilmente e tende verso il suo fine. Laonde il Bello, per chi bene considera, è lo stesso Buono, ma solo in modo potenziale ed embrionico; tanto che, se il Bello non si riflettesse, non ne potrebbe, sentire il valore e la natia eccellenza (1). Ma quando il Bello, che io dico anche la Sostanza, mercè dell'azione generativa, esce fuori dalla sua virtualità, e in grazia della riflessione ottiene la coscienza di sè, e partorisce il Vero, allora gravita tosto e si concentra nel terzo stadio della vita,

(1) Che ogni essere sia così sostituito, risulta dalla continua osservazione; perciò che ogni essere prima è; poi si riflette; poi vuole. Che se nella materia ciò non si osserva, è segno che la materia non è tanto un essere, quanto è l'ultima ombra dell'essere. Tuttavia si può dire, che anche la materia ha la sua vita logica ed etica; in quanto il germe, ad esempio, di una rosa, in tanto parla e si afferma, in quanto, sviluppandosi, dice « io sono ». Questa dottrina è espressa da S. Tommaso con queste parole « *Quaelibet res ad suam formam naturalem hanc habet habitudinem, ut quando non habet ipsam, tendat in eam; et quando habet ipsam, quiescat in ea; et idem est de qualibet perfectione naturali, quae est Bonum naturae. Et haec habitudo ad Bonum (l'essere tende al buono) in rebus creatis cognitione vocatur appetitus naturalis* ». *Quaes. xix, ar. I.* La dottrina di S. Tommaso dimostra, che il bello tende al buono per mezzo del vero. Vuolsi solo avvertire, che ciò, che nelle cose materiali si dice gravitazione e tendenza, nelle sostanze spirituali si dice volontà e propensione. Del resto è impossibile, che un essere possa vivere, senza che s' intrini nel principio di sè; nel mezzo di sè; nel fine di sè. Vuolsi anche avvertire, che nelle sostanze finite, siccome vi può essere libertà, così esse possono ottenere bene o non bene il loro fine. Ma, ad ogni modo, una sostanza qualunque deve possedere pienamente se stessa.

che è il Buono (1). Il che vuol dire, che l'Essere, in tanto ottiene la pienezza della sua vita, in quanto si distingue in tre momenti; dei quali il primo costituisce il Bello, la Sostanza, il *quod quid est* degli scolastici; il secondo costituisce il Vero, l'Enciclopedia, la Logica, l'Intelligenza; il terzo costituisce il Buono, il Tutto, il possesso pieno di se stesso.

È bene il vero, che in Dio non vi ha successione cronologica; ma non è men vero tuttavia, che anche in Dio altro è Sostanza, altro è Intelligenza, e altro è Volontà. Del che si vede, che queste voci suonano ed esprimono concetti molto distinti; la quale distinzione, se non può cadere in Dio, per ciò che spetta alla sua vita personale, deve certamente cadere in Dio, per ciò che spetta alla sua vita esteriore e accessoria (2). E quello, che si dice della Divinità in modo eminente, vuolsi intendere di tutti gli esseri spirituali; i quali in

(1) Qui è bene di ricordare quello, che abbiamo scritto nel capitolo precedente; che cioè la volontà, che è la fonte del buono, del fatto, dell'arte, è libera liberissima; e che quindi il buono è bene la sintesi del bello e del vero, ma è una sintesi libera. Voglio dire, che come Iddio poteva non creare, così l'uomo non è necessitato a fare, ma fa liberamente.

(2) Abbiamo notato, che nella vita ignota e interiore della Divinità non può capire l'Intelletto e la Volontà; perciò che nella vita ignota, altro non vi dev'essere, che la vita personale; la quale risulta dalla generazione, dalla figliazione e dalla spirazione. Di fatto se è vero, che l'Intelletto è una proprietà comune della Divinità, è chiaro, che non può essere attribuito in modo personale più al Padre, che al Figliuolo e allo Spirito Santo; e che quindi l'Intelletto divino, come anche la Volontà divina accusano la Divinità già costituita.

tanto possono ottenere la loro vita intellettuale, in quanto hanno la potenza della riflessione. Sotto questo rispetto il Bello umano, ossia il sentimento umano diviene il Vero umano, quando per la riflessione, che la sostanza umana fa sovra se stessa, si riconosce e si afferma. Da questo punto comincia la vita intellettuale dello spirito umano; la quale si differenzia dalla vita del puro sentimento così, come la cosa riflettentesi si differenzia dalla cosa riflessa. E siccome la vita intellettuale, in ultimo costrutto, non è, che la stessa vita estetica, in quanto è riflessa; perciò è chiaro, che quanto più alta è la vita estetica di un essere, tanto più bella dev'essere la sua vita logica; di modo che la Sostanza divina, che è l'Essere perfettissimo, diviene anche la Intelligenza perfettissima. In quella vece una sostanza, che non può riflettersi, deve essere destituita affatto d'Intelligenza, e quindi di Volontà: e tale è la vita della materia; la quale,

Quindi noi abbiamo insegnato, che la Intelligenza divina è l'origine della vita esteriore; che la Volontà divina è l'origine della vita accessoria della Divinità. Queste dottrine sono alte a prendersi; tuttavia sono fondatissime; perciò che è manifesto, che l'Intelletto è sempre il risultato della riflessione, che fa una sostanza qualunque sovra se stessa. E siccome nessuna sostanza può divenire sostanza; il che vuol dire forza, energia, virtù, se prima non esistevano delle azioni o relazioni antecedenti, che fossero come i componenti veri di questa sostanza; perciò si induce, che avanti alla vita dell'Intelletto ci deve essere la vita della Sostanza; e che avanti alla vita stessa della Sostanza, ci deve essere la vita personale; nella quale non si può parlare ancora nè di volontà, nè di intelletto; ma la quale deve essa stessa avere il principio di sè (generazione) il mezzo di sè (figliazione) il fine di sè (spirazione).

perciò, è solo un Bello; ma non può essere un Vero, se non in ordine a un Intelletto esteriore. Quindi in altro luogo io ho notato, che la materia, come quella che non può riflettersi, non possiede una vera vita; ma è solo l'eco e l'ombra ultima della vera vita. La materia, sotto questo rispetto, costituisce l'ultimo momento e l'ultimo stadio della vita; perciò che, non riflettendosi, non può generare sotto da sè altre vite. Non è dubbio adunque, che lo spirito umano, in quanto è un essere spirituale, deve anzi tutto essere un sentimento spirituale; poscia una intelligenza spirituale; finalmente una volontà spirituale. Avviene, cioè, in ordine allo spirito umano ciò, che in modo eminentemente succede in ordine alla Divinità; la quale anzi tutto è un Bello infinito, quindi un Vero infinito, finalmente un Buono infinito.

Ma finora non è anche spiegato l'organismo intiero della vita umana; la quale, come è chiaro, non è solo una vita spirituale; ma è la sintesi e il combacio di una vita spirituale e di una vita corporale. Perciò, prima di cercare della origine e della natura delle umane cognizioni, è bene che vediamo, in che guisa può attuarsi l'unione sintetica, che è tra lo spirito umano e il corpo umano. Ma, a prendere la bella teorica dell'unione, che è tra lo spirito umano col corpo umano, è d'uopo, che io risalga più alto, e faccia conoscere, come, in grazia del principio vitale, la Divinità non può sussistere e vivere come Intelligenza infinita, se non negando prima, ed espellendo da sè le intelligenze finite. Sotto questo rispetto il mondo delle

intelligenze finite origina dal mondo divino per una negazione necessaria ed essenziale, che ne fa da sè la Intelligenza stessa divina. Di fatto, come mai la Divinità potrebbe sussistere come tale, e la Intelligenza infinita potrebbe vivere come Intelligenza infinita, quando non negasse ed escludesse da sè tutto ciò, che non è la Intelligenza infinita? E siccome il negare una cosa dalla vita interiore, è un generarla necessariamente, e affermarla nella vita esteriore; quindi è, che le Intelligenze finite, come quelle che sono negate dalla vita interiore della Divinità, divengono necessariamente ed essenzialmente possibili fuori dalla Divinità; e costituiscono così la possibilità del mondo angelico; il quale mondo angelico altro non è, che l'eco e l'ombra esteriore della mentalità divina (1). E siccome il mondo creato, in quanto è il fatto, che deve storiare in qualche guisa il

(1) La mentalità divina (mente, verbo, giudizio) non può sussistere in sè, quando non neghi da sè le mentalità finite; le quali perciò sono il mezzo negativo, onde la mentalità divina può salvare e mantenere se stessa. Imperciocchè, se è vero, come è verissimo, che una cosa in tanto è, in quanto esclude e nega da sè tutto ciò, che essa non è; ne viene, che la mentalità infinita non può sussistere come tale, se non generando per esclusione le mentalità finite, e facendole quindi possibili fuori da sè. In questo modo l'Enciclopedia interiore della Divinità si distingue sostanzialmente dalla sua Enciclopedia negativa ed esteriore; tanto che le scienze ideali e possibili divengono l'eco e l'ombra della scienza positiva, che è in Dio. In questo modo anche si comprende, come le Idee divine, in quanto emanano negativamente dalla Divinità, per l'una parte sono l'eco e l'effigie esteriore di essa Divinità; e per l'altra rappresentano allo spirito umano la Divinità stessa, non mica in eò; ma in quanto si riferisce negativamente al di fuori.

mondo stesso divino, non può non ripeterlo in modo contingente, libero, e accessorio; così ne viene, che l'angelogia creata non dev'essere altro, che una gerarchia intrinata di angeli, che discendono, di angeli che ascendono, di angeli che quietano e sintetizzano in se stessi. Voglio dire, che l'angelogia creata, in virtù del principio vitale, deve costituire un'aritmetica ben combinata, dove si distinguono gli angeli generatori, gli angeli figliatori e gli angeli spiratori (1). Imperciocchè, se è vero, che la stessa Intelligenza divina s'intrina in tre momenti di sé; ne viene, che le stesse intelligenze finite debbono tripartirsi così, che si distingua in esse la gerarchia discensiva e suprema; la gerarchia ascensiva e mediana; la gerarchia sintetica e spirativa. E siccome ciascuna gerarchia è essa stessa una vita vera e un vero sistema aritmeticale; così è chiaro, che ciascuna gerarchia può ancora distinguersi in un ordine supremo, in un ordine medio, in un ordine sinte-

(1) In quella guisa, che nella vita interiore della Divinità si distingue un processo discensivo, un processo ascensivo, un processo sintetico; similmente nell'angelogia, in quanto essa è l'eco della mentalità divina, deve per necessità distinguersi una gerarchia di angeli generatori; una gerarchia di angeli figliatori; una gerarchia di angeli spiratori. Ciò è voluto necessariamente dal principio della vita; la quale vuole constare essenzialmente da una generazione, da una figliazione, da una spirazione. Perciò se è vero, che la mentalità divina è una unità risultante da tre momenti, che sono la Mente, il Verbo, il Giudizio; ne viene, che anche l'angelogia, che è l'eco e l'ombra negativa della Mentalità stessa divina, deve constare di tre gerarchie angeliche; delle quali la prima è discensiva; la seconda ascensiva; la terza sintetica.

tico e spirativo. Sotto questo rispetto la Chiesa insegna, che il mondo angelico, o il mondo delle pure intelligenze, si distingue in tre gerarchie; e che ciascuna gerarchia si differenzia in tre distinti ordini; nei quali certamente vogliono ancora distinguersi gli angeli primi, gli angeli medii, gli angeli sintetici. E qui vuolsi attentamente notare, che siccome tutta l'aritmetica altro in fine non è, che l'uno, che va moltiplicandosi in modo indefinito per la generazione di sè; che va quindi aggiungendosi in modo indefinito per la figliazione di sè; che va finalmente sintetizzando la sua unità potenziale nella sua unità attuata, per la spirazione di sè; così l'angelogia indefinita deve nel suo insieme costituire una vita e un sistema solo di angeli; i quali debbono godere di quella consanguineità e cognazione, che i numeri aritmeticali hanno tra di loro; tanto che l'angelo primo, per una generazione negativa, escluda da sè, e quindi generi fuori da sè l'angelo secondo, e il secondo generi il terzo, e il terzo il quarto, e il quarto il quinto, sino all'indefinito. Che cosa è adunque l'angelo primo, se non una intelligenza, la quale tenendo il primo grado in quel determinato sistema, nega ed esclude da sè quella intelligenza, che vi tiene il secondo grado? Se ciò non fosse, la Intelligenza infinita non troverebbe nella angelogia possibile la sua eco necessaria e l'essenziale, e nell'angelogia creata la sua eco libera e accessoria. Sotto questo rispetto l'angelogia creata accusa per necessità un'angelogia ideale e un'angelogia eminente e divina; tanto che ogni angelo

creato ha sopra di sè, come specie e tipo proprio, il suo angelo ideale, e il suo angelo eminente, o provvidenza divina. Come di fatto potrebbe sussistere un angelo creato, se prima non vi fosse l'angelo ideale; e se l'angelo ideale non fosse esso stesso una emanazione negativa della Divinità; la quale, non potendo sussistere, come mentalità infinita, se non generando fuori da sè le mentalità finite, ha dovuto per necessità renderle prima possibili fuori da sè; e poscia, volendole e amandole, ha potuto concretarle fuori da sè. Intanto l'angelo creato, come quello, che è un'emanazione negativo-positiva della Divinità, e dell'angelo ideale, deve obbedire e reagire all'azione divina così, come il figlio obbedisce e risponde all'azione paterna. Se l'angelo creato obbedisce, ed esso ottiene la sua vita vera e angelica; se esso non obbedisce e non risponde, ed esso cade in se stesso, e ottiene una vita falsata e sofistica. Oh infelicissimo quell'angelo, che dovendo e potendo ripetere ed effigiare in sè la vita divina e la vita ideale di se stesso, abusando la propria libertà, vuole disconoscere l'alta origine, onde deriva, e ama fare se stesso il centro primo della sua vita!

Noi abbiamo detto, che l'angelogia costituisce il mondo indefinito delle pure intelligenze; le quali, echeggiando al di fuori la mentalità divina, danno luogo al sistema aritmetico degli angeli. Ora dobbiamo cercare, in che modo le tre gerarchie degli angeli emanino le tre gerarchie dell'umanità. Ma è facile di vedere, che come il mondo dell'Intelligenza divina ingenera il mondo delle

pure intelligenze; così l'angelogia deve per negazione e sottrazione originare il mondo intrinato dell'umanità. Sotto questo rispetto l'umanità, in quanto esprime il sistema indefinito degli uomini creati, altro non è, che la negazione e la sottrazione, che la gerarchia intrinata degli angeli fa di se stessa; tanto che l'umanità non può essere una intrinata gerarchia di pure intelligenze; ma dev'essere un'intrinata gerarchia di intelligenze miste. Voglio dire, che in virtù del principio vitale, l'angelogia deve per necessità della sua vita, respingere e negare da sè quelle intelligenze, che avendo unita con sè la materia, non possono dirsi intelligenze pure. Perciò è chiaro, che l'intelligenza pura vuole per necessità la intelligenza mista; la quale, quindi, diviene il mezzo esteriore e negativo, per cui può sussistere e vivere la intelligenza pura. Ma in che modo la intelligenza mista può sussistere in sè, se non negando, e quindi generando fuori da sè la materia? Voglio dire, che la intelligenza mista, in tanto può sussistere ancora come intelligenza, in quanto esclude da sè la materia; ossia, in quanto esclude da sè tutto ciò, che non la è intelligenza. La ragione del processo sta in ciò, che una vita qualunque non può sussistere in sè, se non escludendo da sè tutto ciò, che essa non è. Laonde, se è vero, che la intelligenza umana, come quella, che occupando l'ultimo grado della mentalità, non può generare sotto da sè altra mentalità, è costretta, per mantenere se stessa, a generare ciò che non è la mentalità; ne viene, che la intelligenza umana, in tanto può ri-

manere tale, in quanto esclude e nega da sè, e quindi genera fuori da sè, la materia; la quale in ultimo costrutto altro non è, che la negazione e la sottrazione della mentalità (1). Che cosa di fatto è la materia, se non un bello inconscio di sè? Che cosa è la materia, se non un essere, che non avendo la riflessione e la coscienza di sè, non può vivere, che in modo passivo; e quindi non può conversare attivamente in compagnia degli altri esseri? Che cosa è la materia, se non uno specchio, che non può riverberare e ripetere se stesso? Perciò, posto che esistano le intelligenze pure e il mondo

(1) Vuolsi notare, che il principio vitale, nelle sue operazioni, procede sempre dall'alto e dal positivo, per discendere al basso e al negativo. Un processo contrario sarebbe impossibile, e darebbe luogo alla sofistica, la quale è sempre una vita arrovesciata. Ciò posto è chiaro, che anzi tutto l' Essere ha dovuto vivere, come realtà e sostanza; ma la realtà o sostanza infinita, riflettendosi, ha dovuto ingenerare la Intelligenza infinita. Che cosa, di fatto, è la Intelligenza divina, se non la stessa Sostanza divina, in quanto è riflessa, ed ha la coscienza di sè? Ma la Intelligenza infinita di Dio non può sussistere come tale, se non negando da sè, e quindi generando negativamente fuori da sè, le intelligenze finite. In questo modo rimane spiegato, come le intelligenze pure, le sostanze spirituali, le forze angeliche divengano possibili, fuori da Dio. Ma il principio vitale non può sostare ancora; perciò che esso può discendere più basso. Ma che cosa vi ha di più basso delle Intelligenze finite, salvo che la materia? La materia è un essere, che è privo della coscienza di sè, che non può riflettersi, che non può affermarsi. Perciò è necessario, che le intelligenze pure, ad essere quello che sono, escludano da sè le intelligenze miste; e diano luogo alla umanità; la quale arguisce necessariamente la materia; la quale non avendo sotto da sè altra cosa, che possa negare, diviene ed è l'eco estrema, e il polo ultimo della Divinità. Perciò è chiaro, che nella plasmazione della materia, il principio vitale ha esaurito tutto se stesso; tanto che esso non può discendere più basso.

degli angeli, nasce necessità assoluta, che, come possibile, esista il mondo degli uomini; i quali costituiscono quelle intelligenze miste, che negando e ripulsando da sè il corpo, effettivamente lo generano e lo pongono fuori da sè. E siccome all'azione generativa dello spirito umano deve rispondere la reazione figliativa del corpo umano; così si vede, perchè lo spirito umano, come azione, e il corpo umano come reazione, debbono costituire un'armonia vera, un'unione sintetica, un sistema organico, in cui il corpo negativamente generato sia come l'eco, il riverbero, l'immagine e l'obbedienza dello spirito.

Qui è la ragione, perchè lo spirito umano possiede il pontificato sopra la materia in genere, e sopra il corpo umano, in modo speciale. Il corpo umano, e quindi la materia, diviene una necessità assoluta per lo spirito umano; il quale tenendo l'ultimo grado nella gerarchia degli spiriti, è impossibile, che possa sussistere come puro spirito, quando non escluda da sè, e quindi ponga fuori da sè il corpo, la materia, il senso. Del che si può indurre, che Iddio non avrebbe creato la materia, quando non avesse creato l'uomo; perciò che la materia è essenzialmente ordinata all'uomo. Laonde la materia, in quanto è l'eco ultima della voce divina, è una vita contingente e accessoria; che accusa come causa prima di sè la Intelligenza divina, e come causa seconda di sè la intelligenza umana. Del che deriva, che lo spirito umano, mentre possiede la sua vita vera, ha un reale dominio sovra il corpo, e sovra il senso; il quale dominio allora solo lo spirito

deve perdere, quando non obbedisce esso stesso alla Intelligenza divina. Imperciocchè, siccome l'armonia della vita umana in ciò risiede, che lo spirito umano sia il motore del corpo, e non viceversa; così la disarmonia della vita umana in ciò deve consistere, che il corpo umano padroneggi e domini lo spirito umano. E questa è dovuta essere la disarmonia e il disordine, che la colpa adamitica ha dovuto imprimere nella umanità. Ma queste cose appartengono in modo speciale alla teologia, in quanto questa è una scienza distinta dalla filosofia e dalla teosofia.

Che cosa è adunque la vita umana? È essa forse una vita del tutto spirituale? O è essa una vita del tutto animale? La vita umana è una forza, che tiene insieme dello spirituale e del corporeo; tanto che essa deve risultare dalla sintesi dello spirito umano col corpo umano. La vita dell'angelo è una vita del tutto spirituale; la vita dell'animale è una vita del tutto sensitiva; la vita dell'uomo è l'armonia sintetica della vita spirituale e della vita puramente sensitiva. Il che vuol dire, che ogni atto umano deve per necessità portare l'impronta continua di questa unione sintetica; di modo che l'uomo non possa sentire, intendere, volere, in modo unicamente spirituale, come fanno gli angeli; nè possa solo patire o sentire materialmente, come fanno i bruti; ma esso debba sentire, intendere, volere in modo umano; ossia in quel modo, che ha insieme dell'angelico e dell'animale. E qui vuolsi attentamente notare, che in grazia dell'unione strettissima, che è tra lo spirito umano e il corpo umano,

tutte le azioni dello spirito si riflettono e si riverberano nel corpo umano; e tutte le azioni del corpo debbono figliare e ascendere verso lo spirito; di guisa che riescano e siano realmente azioni umane e sintetiche. E in quella guisa, che ogni angelo ha sovra di sè la sua Divinità speciale, di cui esso è l'eco e la emanazione negativa; similmente ogni uomo deve avere sopra di sè, e il suo angelo speciale, e per mezzo dell'angelo speciale, deve avere la sua speciale Divinità; perciò che l'uomo è una negazione della Intelligenza divina, fatta per la negazione della Intelligenza angelica. E siccome ciascun angelo, in tanto è buono, in quanto echeggia la sua stella divina; così ogni uomo, in tanto avrà una vita normale e scientifica, in quanto saprà ripetere ed echeggiare in se stesso i movimenti in lui impressi dalla sua stella divina e dalla sua stella angelica. Oh tre volte felice la umanità, se l'uomo primo, nelle cui mani erano i suoi destini, avesse saputo echeggiare e ripetere in sè l'amorosa domanda della Divinità! (1). Intanto non è dubbio.

(1) Nella vita dell'uomo primo, da cui, in fine dei conti, doveva dipendere la sorte dell'umanità, che è l'uomo stesso infinitamente individuato, si vogliono distinguere i due momenti o i due atti; dei quali il primo appartiene a Dio, che crea l'uomo nel suo stato vero, tipico, normale; l'altro è quello, per cui l'uomo, come causa seconda, risponde esso stesso all'azione divina, che è la causa prima. Il momento primo di Adamo fu buono, santo, divino; il momento secondo fu quell'atto libero, per cui Adamo, non rispondendo bene all'azione divina, e ponendo male se stesso, cadde dalla sua tipica perfezione. Ma caduto Adamo, da cui dipendeva il porre bene o male l'umanità, è dovuta cadere tutta l'umanità; perciò che è identica la natura e la sostanza del generato.

che se noi consideriamo l'uomo in ordine alla sua origine, esso deve avere sopra di sè la sua Divinità speciale, il suo angelo speciale, il suo tipo ideale speciale; nei quali deve informare e suggellare tutte le sue azioni. Che se invece consideriamo l'uomo in se stesso, esso deve costituire un'unione strettissima, armonicamente sintetica, colla materia; di cui esso solo ha l'immediato dominio. Ed è appunto in grazia dell'unione sintetica, che è tra lo spirito umano e il corpo umano, che l'eloquio stesso interiore dello spirito deve trovare la sua eco sincera e la sua perfetta ripetizione nell'eloquio esteriore del corpo. Di fatto, siccome l'uomo non è una sostanza del tutto intellettuale e spirituale, così è im-

con quella del generante. Voglio dire, che Adamo ed Eva, generando il loro figlio, hanno dovuto comunicargli quel modo di essere, che era in loro; perciò che è un assioma, che all'azione vuole corrispondere la reazione. Perciò se è vero, che Adamo non rimase nell'ordine stabilito da Dio nell'atto della sua creazione; è impossibile, che la disarmonia che ne derivò, non si trasfondesse in tutta l'umanità; la quale non è altro, che un Adamo moltiplicato. Questa dottrina è una conseguenza rigorosa della teorica delle cause seconde. E qui vuoi avvertire, che siccome il porsi bene o male dell'umanità, dipendeva dall'atto primo di Adamo, col quale o rispondeva bene o non rispondeva bene all'azione divina; così è chiaro, che il peccato di Adamo consiste nel primo, primissimo suo atto umano. Imperciocchè, quando coll'atto primo esso avesse obbedito, la natura umana era bene costituita; e in tanto fu male costituita, in quanto Adamo non riconobbe colla sua obbedienza o risposta filiativa l'azione divina. Del che si deduce, che Adamo era bensì destinato a possedere il paradiso; chè a questo fine Iddio lo avea chiamato; ma che in realtà non lo possedette. Quando lo avesse posseduto, anche un solo giorno, l'umanità sarebbe stata costituita tipicamente. Imperciocchè era il primo atto di Adamo quello, che dovea costituire la natura umana. Io prego i teologi ad avvertire a questa dottrina.

possibile, che goda di un eloquio puramente angelico; e siccome, per altra parte, non è una sostanza puramente animale, così è impossibile, che non possa riflettersi in nissun modo e affermarsi, come fanno i bruti. Laonde è mestieri, che l'uomo, in quanto è una sostanza, che ha insieme dello spirituale e dell'animale, possedga tale un eloquio, che abbia insieme dell'interiore e dell'esteriore, dell'angelico e del sensibile, dello spirituale e dell'animale. Del che deriva, essere impossibile, che l'uomo parli interiormente, senza che esprima in qualche modo sensibile questo suo eloquio; ed è impossibile, che l'uomo senta esteriormente, senza che intenda spiritualmente questo suo sentire esteriore. E siccome il corpo umano, quando specialmente si trova nel suo stato vero e normale, reagisce in tutto e per tutto all'azione dello spirito umano; così io credo, che la parola esteriore ha dovuto per necessità ripetere perfettamente l'eloquio interiore dello spirito umano, Il che più propriamente vuol dire, che lo spirito umano, essendo ordinato a unirsi a un corpo umano, non poteva parlare interiormente e spiritualmente, senza che pronunziasse una parola esteriore e sensibile, la quale fosse, come l'ombra e l'eco sincera della parola interiore e intellettuale. L'eloquio interiore dello spirito umano procede in modo essenziale dalla relazione, che è tra la Divinità e lo spirito umano; perciò che lo spirito umano, in quanto è generato negativamente dalla Divinità, e quindi vive come spirito umano, deve esercitare una reazione e un linguaggio rispoñditivo all'a-

zione divina. E questo è quell'eloquio interiore, di cui favella in modo stupendo l'angelico Agostino. Ma questo eloquio interiore, quando si parla dell'uomo, non può stare senza di un eloquio esteriore; perciò che l'uomo, oltre di dire una relazione verso la Divinità, dice anche una relazione verso il corpo umano; tanto che, oltre all'eloquio interiore, esso deve per necessità possedere anche il suo eloquio esteriore. E siccome l'eloquio esteriore altro non è, che la risposta e l'espressione dell'eloquio stesso interiore; ne viene, che non si può concepire l'umanità, senza che parli esternamente, ed affermi al di fuori il suo verbo interiore. Vuolsi tuttavia avvertire, che quando io dico eloquio esteriore, non intendo di dire il solo eloquio comune; ma intendo di dire, che il sensibile è condizione essenziale per la cognizione umana. Perciò, quando io dico eloquio esteriore, intendo di dire, che l'eloquio interiore dello spirito umano non può essere pareggiato all'eloquio angelico; il quale è del tutto intellettuale e mentale. Il che, in ultimo costrutto, vuol dire, che il pensiero umano non può mai essere, nè semplicemente angelico, nè semplicemente animale; ma deve essere medio e sintetico tra l'uno e l'altro. Perciò, quantunque il sordo-muto non usi il linguaggio comune, non può tuttavia usare un eloquio unicamente interiore e spirituale.

Finora ho cercato di spiegare in modo generico, in che consiste la vita umana, considerata come sostanza: ora dobbiamo vedere, in che modo l'uomo si riferisca verso la Divinità, verso il Cosmo ideale

e verso il Cosmo creato; ossia dobbiamo vedere, in che modo si debba spiegare l'origine delle umane cognizioni (1). Per mettere in modo chiaro questa fondamentale questione, vuolsi avvertire, che ogni affermazione, o giudizio umano risulta necessariamente da due componenti, dei quali l'uno è esteriore e oggettivo; l'altro è interiore e soggettivo. Che cosa, di fatto, accusa un giudizio umano, se non una relazione tra lo spirito umano, considerato come potenza e facoltà scientifica, e la cosa, intorno alla quale esso spirito umano si fa a giudicare? Del che è chiaro, che il giudizio umano, chi ben vede, altro non è, che l'equazione e la sintesi della facoltà col suo oggetto. Ciò posto, non è dubbio, che ad esaurire l'argomento che abbiamo per le mani, conviene di cercare: 1° in che modo lo spirito umano-facoltà può passare all'atto dell'intendere; 2° se esso spirito umano, nel riferirsi che fa verso le cose, ne prenda la reale oggettività. Niuno è, che non vegga, come queste due questioni, costituiscono la somma e il midollo di tutta la filosofia; di guisa che non è maraviglia, se Kant ha scritto, che trovata una volta l'origine, vera dell'umano giudizio, è trovata la soluzione di tutta la scienza umana. La quale, in fine dei conti, non

(1) Abbiamo veduto, parlando della vita esteriore di Dio, come questa è generata dalla Intelligenza divina. Lo stesso si deve dire della vita umana; la quale, allora solo comincia a vivere in compagnia e in relazione colle cose esteriori, quando la sostanza umana, riflettendosi, si fa intelligenza umana. Tanto è vero, che l'Intelletto è esso il principio e la fonte della vita esteriore di Dio, dell'angelo, dell'uomo!

è altro, che una serie indefinita di giudizi; i quali, in tanto saranno fedeli e veraci, in quanto si potrà e si saprà dimostrare: 1° che tra lo spirito umano e l'oggetto passa una vera relazione; 2° che questa relazione non è solo estrinseca e fenomenica, ma è oggettiva e numenica. Perciò è bene, che prendiamo a trattare diligentemente queste due cardinali e principalissime questioni.

Volendo cominciare dalla prima, avverto anzi tutto, che l'oggetto della facoltà umana o è interiore, ed è esso stesso lo spirito umano, in quanto è conosciuto; o è esteriore, e in questo caso sono tutte le altre realtà, che sono fuori dallo spirito umano. E siccome lo spirito umano non può conoscere le altre cose, quando prima non conosca e non rifletta se stesso; così è chiaro, che la coscienza e l'affermazione del sè deve sempre precedere la coscienza e l'affermazione del non sè. Con ciò voglio dire, che il giudizio, onde lo spirito umano intende e afferma se stesso, deve sempre precedere quello, onde lo spirito umano afferma le altre realtà, che sono a sè esteriori. Io credo, che intorno a ciò non si possa muovere dubbio di sorta; perciò che, in tanto io posso affermare le cose, che sono fuori da me, in quanto prima ho potuto affermare me stesso. Sotto questo rispetto il giudizio, che risulta dalla sintesi della facoltà umana col suo oggetto interiore, che è esso stesso lo spirito umano, si deve dire immediato; mentre il giudizio, che risulta dalla sintesi della facoltà umana col suo oggetto esteriore, si deve dire mediato. La ragione sta in ciò, che io non posso

affermare le cose, che sono fuori da me, se non mediante un giudizio, con cui ho antecedentemente affermato me stesso. Laonde, quando avremo spiegato, come e con quale mezzo lo spirito umano conosce e afferma se stesso, sarà nello stesso punto spiegato, come e con quale mezzo lo spirito umano conosce e afferma le altre cose, che non sono lo spirito umano. Prima, tuttavia, di dichiarare la nostra dottrina intorno a questo punto gravissimo della scienza, gioverà, che io faccia conoscere, quali furono e sono le principali opinioni dei filosofi intorno all'argomento, che abbiamo per le mani.

La scuola empirica, come tutti sanno, mantiene, che lo spirito umano conosce immediatamente se stesso, come oggetto, senza che abbisogni di una specie esteriore, che tragga la potenza del conoscere all'atto del conoscere (1). Questo è ciò, che comunemente s'intende sotto il nome di percezione immediata; la quale è la negazione di ogni specie esteriore e divina, che renda intelligibile allo spirito umano l'oggetto, intorno a cui esso si travaglia. Questa sentenza è affatto assurda; perchè in questo caso bisognerebbe conchiudere, che lo spirito umano è l'Intelligibile per se stesso; e che quindi esso intende per una specie, che è a lui consostanziale. Solo l'Intelligibile assoluto, che è Iddio, può avere la sua specie interiore; e per mezzo di questa specie a lui consostanziale passare all'atto di sè. In questo modo il Padre, che è la potenza divina, per il

(1) Questa è l'opinione della scuola, volgarmente detta Scozzese; e questa è anche l'opinione del nostro venerabile Galuppi.

Figlio, che è la specie divina, passa allo Spirito Santo, che è l'atto divino. Nè la cosa può essere diversamente in Dio, che è la vita prima e assoluta; e che quindi dev'essere l'Intelligibile per sè. Ma lo spirito umano, che è una causa seconda, e che quindi non può essere l'Intelligibile per sè, in tanto come oggetto può divenire intelligibile allo spirito umano, in quanto vi ha una specie, che lo rende intelligibile a se stesso. Solo in questa guisa, lo spirito umano può divenire oggetto umano della facoltà umana. Ad ogni modo, non si può comprendere, come una potenza o facoltà finita possa passare all'atto di sè, quando non vi sia una specie o oggetto esteriore, che tragga questa potenza all'atto di se stessa. Del che si deriva, che non è mica la facoltà quella, che pone l'oggetto; ma è l'oggetto quello, che pone e determina la facoltà. Di fatto lo spirito umano-facoltà reagisce e risponde all'azione dell'oggetto; tanto che, quando non vi avesse l'oggetto, la potenza dell'intendere non passerebbe mai all'atto dell'intendere. E siccome lo spirito umano-oggetto non può essere l'Intelligibile per sè, rimane, che sia reso intelligibile per una specie esteriore, in che esso si illumini e si renda intelligibile. Noi adunque condanniamo ricisamente l'opinione della scuola empirica; e se talvolta ci occorre di dire, che noi siamo gli spettatori immediati delle cose, vogliamo intendere questa sentenza in modo ben diverso da quello, onde è intesa dalla scuola empirica; il che dovrà apparire in modo evidente dalle cose, che saremo per soggiungere.

Alla scuola empirica sta di fianco la scuola psicologista; la quale, a spiegare il modo, onde lo spirito umano può formare il giudizio intorno a se stesso e alle cose, insegna che è assolutamente necessaria una specie esteriore, che renda intelligibile allo spirito umano l'oggetto, o interiore o esteriore, intorno a cui si esercita. La ragione sta in ciò, che lo spirito umano-oggetto, non essendo per sè intelligibile, è necessario, che sia reso tale, in grazia d'una specie e di un intelligibile esteriore. Di fatto, se lo spirito umano, che è l'oggetto immediato e primo, intorno a cui lo spirito umano-facoltà deve esercitarsi, non è per sè intelligibile, come mai potrà spiegarsi il primo giudizio, che deve emettere lo spirito umano? Come mai lo spirito umano potrà affermare sè, quando esso spirito umano non sia reso intelligibile, in grazia di un lume e di una specie esteriore? Quindi la scuola psicologista ha insegnato la necessità assoluta, che ha lo spirito umano di una specie esteriore, in che si rendano intelligibili gli oggetti. E siccome questa specie non può essere la Divinità; perchè in questo caso lo spirito umano porrebbe un atto del tutto divino; ed esso rimarrebbe, si può dire, assorto nel consorzio della Divinità; perciò questa scuola ha insegnato, che la specie, che rende intelligibile lo spirito umano e le cose tutte, è un *quid medium* tra essa Divinità e la facoltà umana. Questa sentenza, che sotto un rispetto risale sino ad Aristotele, fu rinnovata ai nostri giorni da Antonio Rosmini; il quale mantiene, che l'Ente possibile o ideale è quello, che

rende intelligibile lo spirito umano e le cose tutte (1). Secondo questa dottrina, lo spirito umano-facoltà, facendo un'equazione tra l'Ente possibile, che è la luce e la specie necessaria dell'umano intelletto, e le cose, ne forma la percezione intellettuale. Del che si vede, che la percezione rosminiana non è mica immediata, come quella degli empirici, ma è mediata; ossia essa viene formata coll'intermezzo dell'Ente possibile; in quanto l'Ente possibile è la specie o l'oggetto universalissimo dell'umano intelletto. E quando si obietta al Rosmini, che secondo questa teorica è impossibile il giudizio umano intorno alla Divinità, esso risponde, che la ragione umana non può cogliere la Divinità per modo d'intuito, ma solo per via di raziocinio (2). In questo modo al provalente empirismo e sensismo moderno, il valoroso italiano oppose uno psicologismo, che per molte parti si avvicinava a un puro ontologismo.

Ma si può forse accettare la teorica rosminiana, per ciò che spetta all'origine delle umane cognizioni? Rispondo ricisamente di no; perciò che l'Ente possibile di Antonio Rosmini, non avendo

(1) Io non ho parole, che bastino per lodare l'altezza dell'ingegno di questo grande e intemerato Sacerdote, che ha saputo, uno dei primi, liberare la filosofia dal dominante sensismo. Ma appunto, perchè fu grandissimo, fu grandemente perseguitato. Ma chi non sa omai, che la persecuzione è l'aureola dell'ingegno e della virtù straordinaria?

(2) Vuolsi avvertire, che il raziocinio e la riflessione, altro non essendo, che il disfacimento e il riverbero sincero dell'intuito, è impossibile, che vi sia qualche cosa nella riflessione, quando questa non fosse nell'intuito.

relazione di sorta colla Divinità, in fine dei conti non è, e non può essere altro, che una forma soggettiva dello spirito umano. Quindi non è maraviglia, che il dotto filosofo confessi sovente, che l'Ente possibile è l'ultima astrazione, a cui lo spirito umano può arrivare. Se Antonio Rosmini, sotto il nome di Ente possibile, avesse inteso il mondo eterno delle idee divine; se sotto il nome di Ente possibile avesse inteso un termine vero e reale del Teocosmo; se sotto il nome di Ente possibile avesse inteso i tipi e le ragioni eterne delle cose; in questo caso la sua sentenza avrebbe rinnovato, nella filosofia moderna, la dottrina platonica e agostiniana. Ma il Rosmini, come è noto, è ben lunge dall'accettare la dottrina agostiniana; perciò che insegna le mille volte, che l'Ente possibile, pogniamo che sia l'oggetto essenziale dell'umano intelletto, e perciò sia quella luce, in che tutte le cose sono rese intelligibili, tuttavia l'Ente possibile è una semplice forma dello spirito umano; tanto che tolto lo spirito umano, l'Ente possibile non ha più luogo. Perciò io credo, che davanti dalla mente acutissima del sommo Italiano è bene balenato il raggio di un vero importantissimo, che è quello del mondo eterno delle idee divine; ma che esso, temendo le conseguenze di un rigido realismo, realismo che confondeva le idee eterne delle cose colla Divinità essa stessa, ha amato meglio di appigliarsi ad una sentenza, che sembrava conciliare l'antico e rigoroso ontologismo dei Padri con un moderato psicologismo. Ma la sua dottrina, pogniamo che ingegnossissima, non è atta, in

nessun modo, a spiegare scientificamente, il come lo spirito umano può riferirsi verso la Divinità, che è tuttavia il fondamento di tutta la realtà; non può dire in modo chiaro e preciso, che cosa, in fine dei conti, è l'Ente possibile, in quanto esso si distingue da Dio e dalle cose create; e deve, quindi, distruggere e annientare il mondo eterno delle idee e dei tipi divini, che sono il portato più bello della scuola pitagorica e italiana; e perciò deve ridurre il realismo universale delle cose a una forma vana dello spirito umano.

A Vincenzo Gioberti non poteva piacere lo psicologismo rosminiano, e, tanto meno, l'opinione del Galuppi e della scuola scozzese; opinione, che ripugna apertamente alla dottrina comune dei Padri, e alla tradizione dell'antica scuola ontologica d'Italia. Perciò, volendo da un canto rinnovare in Italia l'ontologia patristica, e cessare dall'altro i pericoli, che un rigido ontologismo seco traeva, mantenne, che lo spirito umano intuisce immediatamente l'Ente creante. Secondo questa dottrina, l'Ente rende intelligibili le cose, nell'atto stesso che le crea; tanto che lo spirito umano-facoltà non coglie mica la vita interiore dell'Ente; ma intuisce l'Ente, in quanto è creante; ossia intuisce l'Ente nell'atto creativo. Secondo la teorica giobertiana, la cognizione umana, in quanto significa la coscienza, che l'uomo ha di se stesso e delle cose, è sempre una ripetizione ed un'eco dell'intuito primitivo; il quale, in quanto è puro intuito, è sempre esteriore, divino, oggettivo; nè può divenire un giudizio interiore, umano, subbiiettivo, se non in quanto si fa riflessione. Del che

si vede, che V. Gioberti nulla ha immutato dell'antica opinione degli ontologi; i quali tutti mantenevano, che lo spirito umano vede immediatamente le cose nella Divinità; la quale sola, secondo i canoni di questa scuola, rende intelligibile lo spirito umano e le cose tutte. Si legga fra i moderni Nicolao Malebranche, e si vedrà, come i puri e rigidi ontologi abbiano sempre creduto, che lo spirito umano-facoltà non può intendere le cose, se non nel lume divino; il quale illumina e rischiarava tutte le cose per modo, che per esso divengono intelligibili allo spirito umano. L'unica differenza, che è tra l'antico e rigido ontologismo, e quello, che ha introdotto recentemente V. Gioberti, sta in ciò, che il filosofo torinese vi aggiunse il mezzo dell'atto creativo. È facile il vedere, che la ragione, che spinse V. Gioberti alla sua teorica, fu il timore, non infondato, di un panteismo cosmologico. Imperciocchè, quando si ponga, che lo spirito umano, secondo i canoni della scuola malebranchiana, è lo spettatore immediato della Divinità; e quando, per altra parte, non si riconosca alcun vincolo, onde si distingua lo spirito umano da essa Divinità, io non so, come a buon dritto, e a filo di logica si possa cessare il pericolo di un panteismo cosmologico. Sotto questo rispetto, noi dobbiamo ammirare l'ingegno potentissimo di questo sovrano filosofo; il quale, in tanta bassezza di dottrine speculative, seppe alzare l'acutissimo sguardo sino alla più alta ontologia, e scorgere di quinci i difetti e le lacune dell'antica dottrina ontologica. Perciò la teorica dell'atto creativo vuol essere tenuta in quel

conto, che meritano le grandi speculazioni; e il nome di V. Gioberti, anche da questo lato, vuol essere altamente onorato. E quantunque io creda, che il mezzo dell'atto creativo non basti a cessare i pericoli di un panteismo universale; tuttavia si vogliono lodare i magnanimi propositi dell'illustre filosofo; e, tenendo dietro alle orme scientifiche, che hanno impresso i nostri maggiori, si deve, con ritmo graduato e gerarchico, condurre a termine l'edificio scientifico. V. Gioberti e A. Rosmini in ciò furono grandissimi, che hanno ambedue traveduto, che l'antico ontologismo deve a filo di logica condurre al panteismo. Perciò, volendolo cessare, hanno stimato, l'uno di aggiungere all'antica dottrina ontologica il mezzo dell'atto creativo; l'altro di doversi appigliare a un sistema mediano, che non era un puro psicologismo, e non era uno schietto ontologismo.

Ma si può forse accettare la dottrina giobertiana, in ordine alla questione, che abbiamo per le mani? Rispondo schiettamente di no; e qui, lasciando da parte molte ragioni, che non è ora il tempo e il luogo di svolgere, osservo unicamente, che, nella ipotesi giobertiana, si annulla la vita interiore dello spirito umano, confondendola con quella della Divinità. Di fatto V. Gioberti insegna, che la facoltà umana, in quanto è puro intuito, non ha un corrispondente oggetto e una corrispondente specie umana; ma che il suo oggetto unico è l'Ente creante (1). Ciò posto, è evidente,

(1) Di fatto, secondo questa teorica, lo spirito umano, in tanto intende se stesso, in quanto è reso intelligibile dall'Ente, che lo crea.

che il primo momento dello spirito umano è un totale assorbimento dell'uomo nella Divinità; il che vuol dire, che la facoltà umana, come quella che non ha un corrispondente oggetto umano, rimane nello stesso punto annullata e spenta. Nè vale il dire, che nell'intuito lo spirito umano è del tutto passivo; perciò che, se veramente l'intuito è proprio dello spirito umano, e se è un vero suo atto, è necessario, che vi corrisponda il suo oggetto umano. Ciò è tanto vero, che in paradiso i beati comprenderanno bene in modo immediato e intuitivo la Divinità; ma ciò vorrà forse dire, che la Divinità, oggetto esteriore dello spirito umano-facoltà, sarà scompagnata dallo spirito umano, oggetto interiore? Quando ciò accadesse, sarebbe nello stesso punto annullata la vita individuale del beato comprensore, il quale non potrebbe avere la coscienza umana della sua comprensione. Con ciò voglio dire, che è impossibile, che la facoltà umana (intuito) passi all'atto umano (giudizio) senza di una specie e di un oggetto umano (1).

(1) Se lo spirito umano-facoltà, in ogni momento del suo atto, non ha una specie e un oggetto umano corrispondente, è impossibile, che abbia la coscienza del sè. Laonde, se si pone, che lo spirito umano è totalmente assorto dalla Divinità nell'intuito, io non so, come quell'intuito può essere proprio dell'uomo. Per altra parte, come mai si può concepire, che una facoltà umana possa passare all'atto umano, senza del suo oggetto umano? Se lo spirito umano è esso la potenza scientifica; e se lo spirito umano, anzi tutto, deve conoscere sè; è chiaro, che lo spirito umano, in quanto è l'oggetto interiore di sè, deve sempre accompagnare lo spirito umano-facoltà, in ogni suo momento. Perciò è impossibile il concepire, che lo spirito umano, nell'intuito, si scom-

Tuttavia V. Gioberti mantiene in più luoghi, che il giudizio umano, nel primo momento di sè, è unicamente oggettivo, esteriore, divino; e che solo la riflessione, in quanto ripete ed echeggia il giudizio divino, lo rende interiore, subbiettivo, umano. Secondo questa ipotesi, vi sarebbe una facoltà umana (intuito), e non vi sarebbe un oggetto umano o una specie umana corrispondente. Il che è assurdo, perchè ogni vita deve risultare da tutti i suoi componenti; di modo che, se veramente vi ha una facoltà umana, che è l'intuito, questa deve avere il suo oggetto umano; dovendo l'oggetto proporzionarsi alla facoltà, che lo capisce. Nè io so intendere, come lo spirito umano-facoltà possa mai, anche per un solo istante, rimanere scompagnata dallo spirito umano-oggetto. Laonde, se lo spirito umano è esso realmente la potenza scientifica, è assolutamente necessario, che in tutti i momenti del suo atto, sia accompagnata dal suo

pagni dallo spirito umano-oggetto, e rimanga assorbito totalmente nella Divinità. È bene il vero, che l'oggetto umano, come quello che è relativo, suppone la Divinità, sostanza assoluta. Ma altro è il dire, che l'oggetto umano della facoltà umana accusa un oggetto esteriore e divino; il che ammettiamo volentieri; e altro è il dire, che la facoltà umana non ha il suo oggetto umano; e che essa non ha altro oggetto di sè, salvo che la Divinità; il che è assurdo. Perciò che, come mai lo spirito umano-facoltà può conoscere le altre cose, se prima non conosce se stesso? Concludo adunque, e dico, che lo spirito umano-facoltà non può conoscere nulla, e quindi, nè anco la Divinità, se non conosce se stesso, come oggetto. Del che si deriva, che non si può ammettere la dottrina degli ontologisti, quando vogliono far credere, che la Divinità sia essa l'oggetto e la specie prima, che rende intelligibili le cose. Questa dottrina deve a filo di logica condurre all'annientamento della vita umana.

oggetto umano; altrimenti la sua operazione non sarebbe più umana. Conchiudo adunque, che è assurdo il dire, che l'oggetto dell'intuito umano è del tutto divino, esteriore, oggettivo. Quando ciò fosse, lo spirito umano, nel primo momento disè, possederebbe non mica una vita umana, ma una vita del tutto divina; ossia lo spirito umano non avrebbe la coscienza del sè, ma la coscienza di Dio. Ma, se la specie e l'oggetto dell'intuito umano non può essere del tutto divino ed esteriore, dovremo asserire, che esso è del tutto umano e interiore? Questa ipotesi ci condurrebbe a un altro estremo, che noi dobbiamo assolutamente cessare. Imperciocchè, se da un canto ripugna, che l'oggetto e la specie della facoltà umana sia del tutto esteriore e divino, dall'altro è assurdo, che sia affatto interiore e umano. Quando la specie, che rende intelligibile lo spirito umano e le cose, fosse unicamente divina, la vita umana sarebbe annullata; quando invece la specie, che rende intelligibile lo spirito umano e le cose, fosse unicamente umana, bisognerebbe dire, che lo spirito umano è intelligibile per sè; e che quindi la potenza umana dell'intendere può passare all'atto dell'intendere, senza che vi sia una specie e un oggetto, che renda intelligibile lo spirito umano e le cose. Come adunque possiamo cessare questi due estremi di un rigido ontologismo, che annulla la vita umana; e di un rigido empirismo, che non può spiegare la intelligibilità delle cose? Quando il lettore si ricordi della nostra dottrina, intorno al mondo eterno delle idee e dei tipi delle cose,

sarà facile il comprendere la nuova teorica, che vogliamo fornire, intorno a questo importante punto di scienza. La teorica, che noi abbracciamo intorno all'origine delle umane cognizioni è tale, che cessa da un canto tutti i pericoli di un panteismo cosmologico; e dall'altro dà una facile ragione della intelligibilità delle cose. Il mio lettore deve ricordare, che i possibili, secondo la nostra dottrina, costituiscono le idee eterne di Dio; il quale non può affermare se stesso, senza che affermi esteriormente tutto ciò, che esso non è. Del che abbiamo derivato, che l'Intelletto divino possiede al di fuori una infinità di idee, che sono realmente l'oggetto della visione esteriore dell'Intelletto divino. Ma, se i possibili da un canto costituiscono gli oggetti negativi e le idee divine; dall'altro, per le relazioni che essi dicono verso le cose, di cui sono gli esemplari e i tipi eterni, divengono le specie illuminatrici delle cose medesime. Perciò, se è vero, che esistono i possibili; se è vero, che i possibili, in ordine all'Intelletto divino, sono mere idee di ciò, che esso non è; se è vero anche, che queste idee, quando si confrontano verso le cose, assumono la ragione di tipi e di esemplari delle cose stesse; ne viene, che i possibili debbono essi stessi costituire quelle specie, che rendono intelligibili tutte le cose allo spirito umano. Quindi noi crediamo, che lo spirito umano-facoltà, in tanto può formare il suo giudizio interiore, e affermare se stesso, in quanto intuisce la specie ideale di sè; la quale specie ideale rappresenta, da un canto lo stesso spirito umano, di

cui è la forma eterna; e dall' altro rappresenta la Divinità, di cui la specie ideale dell' uomo è una negativa emanazione. Laonde, a chi mi chiedesse, in che mezzo noi vediamo le cose, io dovrei rispondere, che noi vediamo le cose, non mica immediatamente nella Divinità, nè mica immediatamente in se stesse; ma che vediamo lo spirito umano e le cose, ciascuna nella specie ideale di se stessa; perciò che sta in fatto, che a ciascuna realtà creata deve corrispondere la sua specie ideale. S. Agostino esprime il nostro pensiero scrivendo » *Sunt autem ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque immutabiles... quia ipsae formatae non sunt; ac per hoc aeternae et semper eodem modo se habentes, quia in divina Intelligentia continentur* ». E altrove » *Sed quum ipsae (ideae) neque oriantur, neque intereant, secundum eas tantum formari dicitur omne, quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit* ». Del che è chiaro, che ogni creatura, e quindi anche lo spirito umano, ha la sua forma, la sua specie, la sua ragione e il suo tipo eterno, che è appunto quella luce ideale, che rende intelligibile ogni cosa. Queste idee e ragioni eterne delle cose, prima della creazione, erano mere idee divine; e quindi non rappresentavano le cose, come sussistenti e concrete; ma le rappresentavano come astratti divini, o anche come possibili. In questo modo la idea del tempo, prima della creazione, era una semplice idea; la quale in tanto vivea, in quanto negava il concetto di eternità. Ma questa idea del tempo diveniva essa stessa, come l'archetipo

e la ragione del tempo creato. Con ciò voglio dire, che le specie ideali delle cose, in tanto rendono intelligibili le cose stesse, in quanto dicono una relazione verso le medesime; e in tanto possono dire una relazione verso le medesime, in quanto è certo, che le realtà create sono plasmate secondo le loro ragioni eterne. Conchiudo adunque e dico, che le cose create, in tanto sono rese intelligibili, in quanto sono illuminate dalle loro specie ideali. E siccome lo spirito umano è esso stesso una realtà creata, così in tanto può esso stesso essere inteso, in quanto s'illumina e si rischiara nella sua specie ideale corrispondente.

In che modo adunque l'uomo conosce se stesso? L'uomo conosce se stesso nella specie ideale, che accompagna necessariamente il suo spirito umano; e quindi conosce le altre cose nella specie ideale, che accompagna necessariamente tutte le altre realtà. Perciò, in tanto l'uomo conosce, in quanto coglie le varie specie delle cose; le quali specie sono esse le vere ragioni, illuminatrici delle cose tutte create. Del che si vede, che la specie ideale dello spirito umano, nella quale lo spirito umano intuisce immediatamente se stesso, non è del tutto divina; perchè nel fatto questa specie rappresenta lo stesso spirito umano; di modo che lo spirito umano, intendendo nel primo momento di sè la specie, che rappresenta se stesso, pone veramente un intuito umano. Per altra parte la specie ideale, in che lo spirito umano intende se stesso, non è semplicemente umana; perchè questa specie dice anzi tutto una relazione verso l'Intelletto divino,

di cui è una negativa emanazione. Noi di fatto abbiamo dimostrato, che in tanto vive la specie ideale dello spirito umano e delle cose tutte create, in quanto è intesa da Dio, e in quanto è emanata per negazione dalla Divinità. Perciò è chiaro, che la specie rappresentativa dello spirito umano mantiene una relazione sintetica verso la Divinità, di cui è una idea e una emanazione negativa; e verso lo spirito umano creato, di cui è la specie illuminatrice e il tipo eterno. Quindi, mentre sotto il primo rispetto può dirsi, che questa specie è divina ed esteriore; sotto l'altro rispetto può dirsi, che è veramente umana e interiore. Il vero è, che la specie ideale dello spirito umano è realmente sintetica; di guisa che, mentre al di sopra dice una relazione verso la Divinità, onde emana negativamente, come raggio dal suo centro; al di sotto dice una relazione verso lo spirito umano, di cui è la specie illuminatrice e il tipo eternale.

Dal fin qui detto si raccoglie, che l'uomo, in quanto è esso stesso una emanazione libera e accessoria della Divinità, non può cogliere una realtà qualunque creata, senza che la vegga nella necessaria relazione, che essa realtà mantiene verso il suo tipo ideale. E siccome il tipo ideale tiene esso stesso una relazione necessaria verso l'Intelletto divino, di cui è una idea ed una emanazione negativa; così torna impossibile, che lo spirito umano intuisca una realtà creata, senza che nello stesso punto ne vegga la sua specie ideale; e senza che vegga il centro stesso divino, onde quella specie ideale è emanata. Che cosa, di fatto, è la

Divinità, in ordine alle cose create, se non un Sole unico, che spande al di fuori una infinità di raggi e di emanazioni negative; ciascuna delle quali emanazioni è appellata Divinità, in ordine alla cosa speciale, verso cui si riferisce. In questo modo la eternità è la stessa Divinità, in quanto dice una relazione negativa verso il tempo ideale, e verso il tempo creato; di guisa che, lo spirito umano non può cogliere il tempo creato, se non vedendolo in relazione verso il tempo ideale, e verso la eternità, di cui il tempo ideale stesso è una negativa emanazione. Per simile modo, la immensità è la stessa Divinità, in quanto dice una relazione negativa verso lo spazio ideale, e verso lo spazio creato; tanto che l'intelletto umano non può cogliere lo spazio creato, senza che lo vegga in relazione verso lo spazio ideale, che ne è la specie eterna; e senza che lo vegga anche in relazione verso la immensità, che è il centro divino, onde è emanato lo spazio stesso ideale. Voglio dire, che è impossibile, che lo spirito umano possa conoscere sè, senza che conosca nello stesso punto la sua specie ideale, e senza che conosca quel centro divino, onde la sua specie ideale è emanata. La ragione è, che la cosa creata dice una necessaria relazione verso la cosa creabile; la quale sotto questo rispetto è la ragione ideale della cosa creata; e la cosa creabile, poi, dice una necessaria relazione verso il Creatore. Come, di fatto, potrei io formarmi il concetto di tempo creato, senza il concetto di tempo possibile, e senza il concetto di eternità? È chiaro adunque, che lo spirito umano,

cogliendo una realtà creata, coglie nello stesso punto la Faccia accessoria, la Faccia ideale, la Faccia reale della Divinità.

Egli è bene il vero, che la Divinità è una sola; ma noi abbiamo veduto, che la Divinità mantiene verso le cose possibili e verso le cose create tante relazioni, quante sono le cose stesse; di modo che ciascuna cosa è sempre un raggio e una emanazione specialissima di essa Divinità. In questo modo, il tempo è una emanazione della Divinità, in quanto è eterna; lo spazio è un'emanazione della Divinità, in quanto è immensa; il moto è un'emanazione della Divinità, in quanto è immutabile. Solo in questo modo si può trovare la ragione delle cose, che vivono e sussistono fuori dalla Divinità. Se la cosa potesse essere altrimenti, si dovrebbe dire, che nel mondo creato le cose possono vivere sequestrate le une dalle altre, e che quindi non procedono tutte dalla Divinità. Ora è un assioma indubitabile, che le cose tutte esistono, in quanto, in qualche modo, emanarono dalla Divinità. E siccome non si può ammettere una emanazione positiva; perciò che in questo caso le realtà create e creabili sarebbero una cosa sola colla Divinità; perciò vuolsi confessare, che le cose tutte, in tanto sono possibili e create, in quanto emanarono, prima in modo negativo, e poi in modo negativo-positivo dal Centro divino. Ma, posto che qualunque realtà creata dica una necessaria relazione verso il suo tipo ideale, e verso la Divinità; rimane nello stesso punto provato, che lo spirito umano non può, a modo di esempio, prendere lo spazio creato, senza

che colga lo spazio ideale, che è il tipo dello spazio creato; e senza che prenda nello stesso punto la immensità, che è il centro divino, onde emana negativamente lo spazio possibile. Intanto io appello la immensità la Faccia reale e interiore della Divinità; appello lo spazio possibile la Faccia ideale ed esteriore della Divinità; appello lo spazio creato la Faccia contingente e accessoria della Divinità. E siccome quello, che si dice della parte, vuol essere inteso del tutto, così si deve inferire, che lo spirito umano—facoltà non può prendere la Faccia accessoria della Divinità, senza che ne vegga la Faccia ideale ed esteriore, e senza che ne vegga la Faccia stessa reale e interiore. Il che vuol dire, che lo spirito umano è lo spettatore immediato della vita accessoria, della vita esteriore, della vita interiore della Divinità; ossia, che lo spirito umano vede le cose nell'emanare, che fanno dal loro Centro divino. E come la cosa può essere diversamente, se esso stesso lo spirito umano è un'emanazione accessoria di essa Divinità? (1)

Vuolsi tuttavia notare, che lo spirito umano vedendo sè, non vede mica tutta la Divinità interiore ed esteriore; ma vede solo la Divinità in quella relazione, che tiene verso se stesso. Per simile modo, quando lo spirito umano intuisce una realtà qualunque creata, esso non vede mica

(1) Che cosa è, adunque, la coscienza interiore dello spirito umano? Essa è quel giudizio, con cui lo spirito umano, intuendo la sua specie ideale, e con questa e in questa intuendo la vita esteriore e la vita interiore della Divinità, afferma tra sè facoltà e sè oggetto.

tutta la vita interiore ed esteriore di essa Divinità; ma vede la Divinità, in quanto si riferisce verso quella data realtà, che è resa intelligibile allo spirito umano, in grazia della corrispondente specie ideale. E per chiarire la cosa con un esempio, noi diciamo, che lo spirito umano non può apprendere il tempo creato, senza che vegga il tempo possibile, che costituisce la vita ed emanazione esteriore della Divinità; e senza che vegga l'eternità, che ne costituisce il centro interiore. Ora è chiaro, che l'eternità non è mica tutta la Divinità, ma è essa Divinità, in quanto dice una speciale relazione verso il tempo. Perciò, quando lo spirito umano vede il tempo creato, il tempo possibile e l'eternità divina, esso non vede mica tutta la Faccia accessoria, esteriore e interiore di essa Divinità; ma vede di essa Divinità una relazione e manifestazione specialissima. Vuolsi anche notare accuratamente, che quando noi diciamo, che lo spirito umano è lo spettatore immediato della Faccia accessoria, esteriore, interiore della Divinità, noi non intendiamo mica di dire, che esso vegga la Divinità in modo immediato, e come è in se stessa; il che debbono dire tutti coloro, che non seppero riconoscere la teorica delle specie ideali; ma vogliamo solo insegnare, che lo spirito umano coglie la Divinità, in quanto si riverbera e si manifesta al di fuori. Il che in altri termini vuol dire, che lo spirito umano, finchè dura in questo esilio, non può in nessun modo cogliere l'essenza e la vita nascosa e personale della Divinità; ma vede essa Divinità, in quanto si mostra in modo negativo al

di fuori. Questa dottrina consuona mirabilmente con quella di S. Paolo, il quale insegna che » *Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellectu conspiciuntur* ». Questa dottrina consuona anche col senso volgare di tutte le scuole antiche e moderne; le quali hanno sempre creduto, che il mondo della natura è un'ombra e un riverbero estrinseco della Divinità. Sotto questo rispetto, il politeismo degli antichi pagani, e il gnosticismo moderno può ammettere un senso ortodosso; in quanto, cioè, la genesi delle Divinità paganiche e la genealogia degli Eoni non voleva altro significare, che le diverse relazioni ed emanazioni, che la Divinità unica e semplicissima ha verso le cose. Imperciocchè, in fine dei conti, le cose tutte appunto sono essenti, perchè vi ha la Divinità, onde le cose tutte trovano la ragione unica del loro essere; tanto che le cose tutte, sotto questo rispetto, possono dirsi, e sono realmente raggi ed emanazioni di essa Divinità. Del che deriva un bellissimo corollario ed è, che quanto più l'uomo progredisce nella cognizione delle cose create, e altrettanto deve avanzare nella cognizione della Divinità esteriore e interiore. Perciò che le creature altro non essendo, che le emanazioni diverse di essa Divinità una e semplicissima, ne viene, che quanto maggior numero di creature l'uomo attinge e conosce, conosce nello stesso punto e attinge in più svariate forme la stessa Divinità. Quindi anche deriva, che ogni creatura, ogni uomo, ogni angelo possiede, quasi dissi, la Divinità sua propria, che è quella, di cui quella data creatura è una speciale

emanazione. Qui posa la dottrina mirabile intorno alla provvidenza specialissima, che la Divinità ha verso le cose, attingendole tutte dal principio alla fine, e tutte moderandole in modo individuale e singolarissimo. Nè la cosa può essere diversamente; perciò che, in quella guisa, che le cose e le creature si differenziano tutte le une dalle altre; così le relazioni, che esse creature hanno verso la Divinità, debbono tra di loro essere tutte distinte; tanto che l'una relazione non può essere l'altra, e l'un raggio deve differenziarsi dall'altro; pogniamo che tutte queste relazioni e questi raggi si unifichino poi, e si assommino nel Centro.

Io credo di avere spiegato sufficientemente, in che modo le cose create si rendano intelligibili allo spirito umano; e quale perciò sia l'origine e la fonte delle umane cognizioni. Dalla dottrina finora esposta deriva, che l'uomo è lo spettatore immediato e continuo della Divinità reale, astratta, possibile, accessoria (Essere reale, astratto, possibile, contingente), secondo il senso, che abbiamo dato a questi vocaboli; tanto che lo spirito umano, vedendo una cosa qualunque, vede nello stesso punto essa Divinità, in quanto emana negativamente, e si riferisce verso quella data cosa. In questo modo è spiegato il valore scientifico di quella frase dantesca

*La gloria di Colui, che tutto muove,
Per l'universo penetra e risplende
In una parte più e meno altrove* (1).

(1) Par. V.

Le quali parole suonano, che siccome la Divinità, in ordine allo spirito umano, in tanto esiste, in quanto si riverbera e si riferisce verso le cose; così è chiaro, che lo spirito umano, in tanto prende e intuisce essa Divinità, in quanto ne vede e ne prende le esteriori emanazioni e le negative parvenze. Perciò è chiaro, che la visione, che noi abbiamo della Divinità, non si vuole pareggiare per nulla a quella del beato comprensore; il quale dovrà vedere essa Divinità *sicuti est*; ossia dovrà vedere essa Divinità nella sua vita personale, ignota, sovranaturale; mentre noi vediamo essa Divinità nella trina emanazione di se stessa, che è la sua vita reale, la sua vita ideale, la sua vita accessoria o morale. In questo modo, quando io colgo il tempo creato, colgo nello stesso punto il tempo possibile; e per mezzo del tempo possibile colgo la eternità, che è essa stessa una emanazione, che la Divinità dice verso il tempo. Così essendo la cosa, è chiaro, che lo spirito umano, nello stato presente, non coglie mica la oggettività reale o l'essenza arcana di Dio e delle cose; ma coglie la Divinità e le cose, nell'emanare che fanno al di fuori. Questa è la condizione reale dello spirito umano; il quale, come ho avvertito più volte, è costituito in modo, che esso non vede unica l'essenza delle cose, ma ne vede l'esistenza; ossia vede esso cose, in quanto appariscono e si mostrano al di fuori. Ma qui vuolsi notare, che siccome la idea della vita, che è quella specie, per cui lo spirito umano—facoltà intende le cose, è universalissima; così, in ragione di questa idea,

lo spirito umano non solo deve prendere le cose, in quanto emanano e si manifestano nei loro attributi; ma deve anche presentire quella vita arcana e sovrannaturale, che è nella Divinità e nelle cose tutte. Voglio dire, che se è vero, come è verissimo, che l'uomo vede le cose, nel sostare che fanno tra una vita del tutto naturale, e una vita del tutto sovrannaturale, nasce assoluta necessità, che esso abbia un risentito presentimento dell'ordine stesso sovrannaturale delle cose. E poichè questa questione è della massima importanza, gioverà non poco, che noi la dichiariamo più ampiamente.

Anzi tutto io pongo, che lo spirito umano, in grazia della specie ideale, conosce e intende sè e le cose. Ma qui appunto si può domandare: lo spirito umano conosce le cose nella loro realtà oggettiva, nella loro essenza, nella vita vera che hanno, sì o no? Rispondo, che lo spirito umano non conosce, e non può conoscere le cose nella loro essenza, nella loro reale oggettività, nella vita loro vera; perciò che sta in fatto, che noi non vediamo il fondo e l'essenza della Divinità e delle cose. Chi ha di fatto, che possa dire di vedere le cose in se stesse? L'umana ragione, nello stato attuale, in tanto conosce le cose, in quanto le cose agiscono e operano in qualche modo al di fuori. Qui posa tutta la dottrina degli attributi, i quali in ultima analisi altro non sono, che i riverberi esteriori e le relazioni estrinseche, in che si mostrano le sostanze e le cose tutte. Noi abbiamo provato questa tesi, quando abbiamo fatto la critica dell'u-

mano giudizio; e io credo, che il mio lettore vorrà ricordarsi, che allora fu dimostrato, che lo spirito umano, finchè dura in questo esilio, non può cogliere l'oggetto *siculi est*; ma che esso deve vedere le cose nelle loro relazioni e attributi esteriori. La dottrina, che per modo di proemio ho svolto nella critica delle umane facoltà, procede d'accordo con quella, che abbiamo testè spiegato; così che il mio lettore deve vedere, che il metodo deduttivo, di che ora mi sono giovato, si accorda pienamente col metodo induttivo, di cui sul principio mi sono servito (1).

Ma se lo spirito umano non conosce, e non può conoscere le cose nella loro oggettività reale, e nella intima loro essenza, dovrà forse dirsi, che esso conosce solamente le cose nelle esteriori loro parvenze,

(1) Col metodo induttivo ho dovuto convincermi, che oltre al lume naturale, onde lo spirito umano intende le cose nei loro riverberi esteriori, vi ha nell'uomo un lume universale e sintetico, mercè del quale esso presenta la vita sovranaturale delle cose. Col metodo deduttivo, poi, ho dimostrato, che il principio della vita è realmente universale e sintetico; e che quindi esso deve servire a farci presentare l'ordine stesso sovranaturale. Di fatto, il concetto di vita, appunto perchè è universale, mentre da un canto deve fornirmi la spiegazione dell'Essere, nei suoi attributi e nella sua vita esteriore e accessoria; esso deve anche, per necessità, farmi presentare la stessa vita sovranaturale e personale dell'Essere stesso. Imperciocchè è un fatto, che nessun essere può vivere di una vita esteriore, quando non abbia prima la sua vita interiore e personale. È bene il vero, che l'idea della vita non può farmi conoscere, in sé, questa vita sovranaturale; ma essa deve tuttavia farmi presentare, che quest'ordine e questo elemento sovranaturale, nelle cose, dev' esservi. Da questa idea universale della vita è derivato il sentimento religioso, che è universale presso tutti i popoli.

o quello che è lo stesso, nella loro esistenza? Noi neghiamo di botto questa sentenza, per cui, quando fosse vera, seguirebbe, che l'uomo dovrebbe essere pago del solo mondo della natura e di una enciclopedia unicamente razionale. Il fatto invece è, che l'uomo attuale, mentre conosce e prende i fenomeni e l'agire esteriore delle cose, presente esso stesso, che le cose, che esso vede, hanno una vita più alta, che non è quella, in che si mostrano al di fuori e nelle loro esteriori emanazioni. In che modo, adunque, secondo il nostro avviso, la ragione umana vede le cose? La ragione umana, secondo che noi avvisiamo, non vede le cose nella loro vita ignota e nella loro essenza; perciò che se ciò fosse, noi saremmo in paradiso, e quindi non patiremmo tante contraddizioni e tante battaglie scientifiche e morali. La ragione umana, poi, non vede le cose, come semplici esistenze; perciò che se ciò fosse, l'umana ragione non potrebbe desiderare, come desidera di fatto, di vedere le cose in se stesse e nella loro essenza. Rimane adunque, che diciamo, che l'umana ragione, nello stato attuale, vede le cose come sostanze; in quanto, cioè, le cose sostano e mediano tra una vita del tutto sovranaturale e una vita del tutto naturale. Si ponga, di fatto, qualunque umano giudizio, e tosto dovrà apparire, che esso s'intrina sempre nel soggetto, che n'è l'elemento sovranaturale; nell'attributo, che n'è l'elemento naturale; e nel verbo, che n'è l'elemento sintetico. Voglio dire, che l'umana ragione, in tanto giudica e afferma le cose, in quanto le cose sostano e mediano tra la

pura esistenza, espressa dall'attributo, e la pura essenza, espressa dal soggetto dell'umano giudizio. Del che deriva, che l'uomo, pure vedendo le cose nel loro elemento fenomenico ed esteriore, non può rimanerne pago; ma deve per necessità desiderare di prendere in qualche modo quella essenza e quella vita sovranaturale, di che possiede nel verbo de' suoi giudizi un così risentito concetto. Ed ecco trovata la causa, per cui l'umana ragione, nello stato attuale, vede le cose come implicate e ravvolte in un mistero universale. Di qui anche deriva, che la volontà umana, pogniamo che possieda tutti i beni naturali, non può mai esserne paga e contenta. Il che è una prova di fatto, che l'uomo non fu creato in uno stato di pura naturalità; ma venne, invece, ordinato a conoscere ed amare le cose, al di là dei confini della natura.

L'errore fatalissimo, in che caddero pressochè tutti i filosofi, fu quello di credere, che l'umana ragione possieda unicamente un lume razionale; mercè del quale possa acquistare una scienza puramente naturale e filosofica. Ma una critica accurata dell'umano giudizio, e l'esame del principio della vita, deve renderci accorti, che il Primo scientifico non è un semplice assioma razionale; ma che esso è un assioma assolutamente universale; tanto che, mentre da un canto esso può guidarci a conoscere tutto il campo della natura, può anche valere a farci sentire e profetare il campo stesso del sovranaturale (1).

(1) Io credo, che il lettore, a quest'ora, deve vedere la ragione intima del nostro processo scientifico. L'idea della vita, essendo

È bene il vero, che questo assioma universalissimo non costituisce esso stesso l'ordine sovrannaturale; in quella guisa, che la sostanza non è essa stessa l'essenza delle cose; ma intanto questo lume, come quello che è universale, vale a farci presentire la necessità dell'ordine stesso sovrannaturale, come complemento e perfezione dell'ordine naturale. Perciò, posto che realmente il principio della vita, o quello che è lo stesso, posto che il principio vitale di contraddizione sia realmente universale; posto che l'umana ragione, oltre di vedere le cose nel loro lato naturale e fenomenico, ami realmente di conoscere e vedere le cose nel loro lato sovrannaturale e numenico, ne viene, che l'umana enciclopedia non potrà mai dirsi perfetta e compiuta, finchè lo spirito umano non avrà in qualche modo trovato l'armonia sintetica, che è tra la sua cognizione naturale e la sua cognizione sovrannaturale. Ma in qual modo lo spirito umano potrà esso trovare quest'armonia? Per rispondere adeguatamente a questa domanda, vuolsi avvertire che, siccome l'uomo, nello stato attuale, in grazia

universale, ci avverte essa stessa dell'essenza di Dio e delle cose tutte. Sotto questo rispetto, l'idea della vita è realmente il criterio interiore di tutte le scienze, compresa la teologia. Imperciocchè, questa idea deve valere, perchè noi riconosciamo l'ordine stesso sovrannaturale, quando questo venga ristabilito. In questo modo si ammette tutto quello, che è di buono nel razionalismo, e tutto quello, che è di buono nello stesso luteranismo. Imperciocchè, sotto un diverso rispetto, tanto è vero il dire, che l'umana ragione può tutto; quanto il dire, che l'umana ragione può nulla. L'umana ragione, di fatto, può nulla, per ciò che spetta all'essenza; e l'umana ragione può tutto, per ciò, che spetta all'esistenza.

del principio universale della vita, presente esso stesso la vita sovrannaturale, ne viene, che esso rimane idoneo a riconoscere la stessa vita sovrannaturale, quando questa venga ristabilita.

Il perchè io conchiudo, che il lume universale o sintetico della vita è quello, che fa presentire allo spirito umano la necessità assoluta, in che si trova d'inverare e d'integrare le sue cognizioni naturali in un Verbo sovrannaturale. Imperciocchè, se è vero, che in grazia del concetto universale della vita, io non posso essere pago di vedere le cose nei semplici loro elementi naturali; consèguita, che in tanto io potrò integrare e compiere i miei desiderii scientifici, in quanto avrò trovato quel lume sovrannaturale, che invano io cerco in me stesso. E perchè questa cosa meglio si comprenda, vuolsi notare, che vi hanno due modi di vedere l'essenza o la oggettività reale delle cose; l'uno è per modo di fede, l'altro è per modo di visione. Ora è certo pel fatto, che Iddio non ha ordinato l'uomo così, che vegga l'essenza delle cose per via di visione immediata; perciò che, se noi le vedessimo in questo modo, dovremmo essere perfettamente beati, anche in questa vita. Rimane adunque, che non potendo noi vedere l'essenza delle cose, per modo di visione immediata, dobbiamo vederle per modo di fede; perciò che sta in fatto, che l'umana ragione, come quella, che nutre il desiderio di vedere l'essenza delle cose, non può più farne senza. Di qui deriva, che se l'uomo attuale non vede per modo di fede interiore l'essenza e la oggettività reale delle cose, conviene di conchiudere, che esso è caduto del suo stato

tipico e normale. Imperciocchè, come può essere, che l'uomo attuale possieda un sentimento, un intelletto, una volontà tendente al sovranaturale; e intanto, a questo sentimento, a questo intelletto e a questa volontà sovranaturale non corrisponda un oggetto sovranaturale? Come può essere, che nell'uomo attuale sieno rimaste le orme della sovranaturalità; e che in esso non sia mai esistito questo stato positivo di sovranaturalità? Come può essere, che l'uomo attuale possieda una sovranaturalità negativa, e non abbia prima avuto una sovranaturalità positiva? Perciò io conchiudo, che Adamo, nel suo stato tipico e paradisiaco, vedea esso stesso le cose, come essenza, come esistenza, come sostanza; ma che esso le vedeva in modo molto diverso da quello, onde noi le vediamo nello stato presente. Imperciocchè, oltre al lume naturale, onde conosceva la vita naturale; e oltre al lume sintetico, onde esso stesso ha dovuto presentire la vita sovranaturale delle cose; Adamo ha dovuto per necessità essere fregiato di un lume interiore di fede; mercè del quale esso credeva alla vita sovranaturale delle cose stesse. Nè questa induzione è arbitraria; ma è voluta in modo assoluto dalla critica dello stato presente dello spirito umano; nel quale, a caratteri cospicui, si veggono le orme di una sovranaturalità negativa; sovranaturalità, che non si potrebbe spiegare, quando non si ammetta, che l'uomo tipico ha posseduto, come sua propria, una sovranaturalità positiva. È bene il vero, che questa sovranaturalità era gratuita; e che l'uomo poteva non essere elevato a quest'ordine di cose. Ma il

fatto è, che Iddio aveva ordinato l'umanità a questo stato; tanto che Adamo, nel suo stato normale, ha dovuto essere fregiato di un lume interiore di fede; in grazia del quale credeva alla sovrannaturalità, che esso presentiva dover essere nelle cose. In questo senso la Chiesa insegna, che Adamo, peccando, ha perduto quella pienezza di vita, di scienza e di grazia sovrannaturale, in che era stato da Dio costituito; della quale pienezza di vita sentiamo ora noi stessi la dolorosa privazione. Laonde Adamo, nello stato normale, poteva in modo positivo affermare, che l'attributo dei suoi giudizi conveniva in modo assoluto col soggetto de'suoi giudizi; perciò che in grazia del lume sovrannaturale, esso ne vedeva la corrispondenza adeguatissima. In quella vece, mancando noi di un lume interiore di fede, deve derivare, che in grazia del verbo possiamo bensì presentare la vita sovrannaturale delle cose; e quindi possiamo validamente negare contro coloro, i quali volessero far credere, che nulla vi ha, oltre la vita fenomenica; ma non possiamo in nessun modo affermare, in modo preciso e determinato, in che risegga la corrispondenza, che è tra il predicato e il soggetto dei nostri giudizi. E siccome quello, che si dice di un giudizio, vuol essere inteso di tutto lo scibile umano; perciò è chiaro, che la scienza dell'uomo attuale non può divenire perfetta, finchè abbia esso trovato la corrispondenza positiva, che è tra il mondo naturale e il mondo sovrannaturale delle cose. Anzi io vado più innanzi e dico, che se l'umana ragione non arriva a conoscere, in qualche modo, quel

mondo sovrannaturale, di che ha un così vivo presentimento, essa dovrà per sempre rimanere in un pelago d'incertezze, di misteri e di contraddizioni; le quali dovranno rendere amarissima la vita dell'umano intelletto. Ma buon per noi, che nella caduta adamitica non abbiamo perduto quel lume universalissimo, che può esserci scorta a farci conoscere l'ordine stesso sovrannaturale, quando questo venga ristabilito. Ed è sotto questo rispetto, che il principio della vita costituisce quell'assioma universalissimo, che abbracciando nella sua larghezza il mondo razionale e il mondo sovrarazionale, diviene quell'anello, che congiunge la scienza filosofica colla scienza teologica. Imperciocchè, se l'uomo attuale possiede realmente l'Ideale e il tipo negativo dell'ordine sovrannaturale; non è maraviglia, che quando quest'ordine sovrannaturale si concreti e si affacci davanti dall'umana comprensiva, esso stesso lo spirito umano, che era di quello sollecito e desideroso, lo debba tosto riconoscere ed abbracciare, non altrimenti che fa una sposa, quando le avvenga di ritrovare il desiderio del suo cuore.

Vuolsi tuttavia notare, che l'Ideale, che risplende davanti all'occhio dell'umana ragione, difettando della realtà corrispondente, può solo servire di Criterio a cercare l'ordine sovrannaturale; il quale, quando venga nel fatto nuovamente da Dio ristabilito, e tosto l'umana ragione, che n'è essa stessa desiderosa, in grazia dell'Ideale stesso, lo riconosce e lo confessa. Del che si vede, che parlando rigorosamente, l'Ideale che è in noi, dell'ordine sovra-

naturale, in tanto si fa principio scientifico, in quanto l'umana ragione stabilisce essa stessa un paragone tra l'ordine razionale, che essa vede, e l'ordine sovrarazionale, che le è rivelato da un'autorità esteriore e infallibile. Imperciocchè, se è vero, che l'umana ragione, in grazia del lume sintetico, è costretta di uscire della cerchia della vita naturale, ne viene, che allora solo potrà dirsi soddisfatta, quando avrà trovato l'armonia, che è tra la sua cognizione naturale e quella cognizione superiore, che le somministra la Chiesa cattolica; in quanto questa Chiesa personifica quell'ordine sovrannaturale, di che lo spirito umano ha un assoluto bisogno. Voglio dire, che il Criterio interiore della scienza umana consiste nel confronto, che la ragione umana, illuminata dal principio della vita, fa essa stessa, tra la verità razionale e la verità sovrarazionale, ossia tra l'ordine naturale, che essa vede, e l'ordine sovrannaturale, che si attua in Cristo Redentore, e nella Chiesa cattolica. Ma qui appunto altri può dire: e chi ci assicura, che la Chiesa cattolica sia appunto la realtà e la positività di quell'Ideale, che risplende davanti dal nostro spirito? Rispondo, che ridotta la questione a questo punto, essa non può ammettere delle serie difficoltà. Perciocchè, in questo caso vuoisi solo esaminare in via di fatto, se il sistema cattolico armonizzi adeguatamente con quell'Ideale, che noi possediamo dell'ordine stesso sovrannaturale. Voglio dire, che la questione, dal campo della speculazione, passa a quello del fatto; tanto che cercare, se la Chiesa cattolica sia essa il mezzo divino e tean-

drico dell'umana redenzione, non è altro, che cercare, se i Veri tutti, che essa insegna, sono perfettamente d'accordo con quel lume ideale, che è nell'umana ragione. Ora è un fatto, di che non si può dubitare, che tutti i dommi, insegnati dalla Chiesa, tanto in ordine alla vita personale, alla vita interiore, alla vita esteriore, alla vita accessoria della Divinità, sono essi stessi un'applicazione fedelissima del principio stesso della vita; il quale principio, perciò, trova nella parola teandrica ed infallibile della Chiesa la sua legittima e autorevole sanzione. E non è forse la Chiesa, che insegna il domma altissimo della Trinità personale di Dio, e quello della sua Unità sostanziale? E non è forse la Chiesa, che insegna l'infinità delle idee divine, costituttrici eterne della vita esteriore di Dio? E non è forse la Chiesa, che insegna il domma sublime della creazione, e fa del mondo creato l'immagine visibile e l'eco contingente e accessoria del Creatore? E non è forse la Chiesa, che insegna il domma del peccato originale, di cui, come abbiamo veduto, portiamo in noi stessi le orme e le tracce negative? E non è forse la Chiesa, che insegna la necessità di una parola divina, che sanzioni e legittimi le nostre conclusioni scientifiche, e ponga così un termine alle incertezze dell'umano sillogismo? E non è forse la Chiesa, che insegna la necessità assoluta dell'umana redenzione, affinchè la scienza e la vita umana ripiglino i perduti loro privilegi? Del che si vede, che in realtà la Chiesa cattolica incarna e compie, in se stessa, tutti quei Veri, di che l'umana ragione, in grazia del principio della

vita, sente essa stessa un estremo bisogno. Con ciò voglio dire, che l'umana ragione, facendo essa stessa, in grazia dell'Ideale che ha dell'ordine sovrannaturale, un'equazione tra la vita naturale che vede, e la vita sovrannaturale, che è espressa nella Chiesa, deve concludere che » la Chiesa cattolica è appunto la realtà viva e concreta di quell'ordine sovrannaturale, di che lo spirito umano ha un assoluto bisogno ».

Intanto il lettore deve vedere, che nella ricerca del vero, io posso muovere dal punto stesso, onde è mosso Emmanuele Kant, il quale ha detto » l'umana ragione, come quella, che vede solo il fenomeno e la natura, non può possedere una scienza verace e compiuta; perciò che la scienza, ad esser tale, ama la visione dell'oggetto in se stesso ». Di fatti, chi bene considera, deve vedere, che io stesso stabilisco, che la scienza umana, senza la parola dommatica della Chiesa, non è che un'ombra e un'apparenza di scienza. Ma la differenza grandissima, che è tra la mia opinione e quella di Kant, in ciò consiste; che il Kant ha creduto impossibile, che l'umana ragione dall'elemento fenomenico passi all'elemento numenico; mentre io ho dimostrato, che questo passaggio è possibile. Emmanuele Kant, vedendo nel fatto, che l'umana ragione non poteva da se prendere l'oggettività reale e numenica delle cose, ha concluso che » l'uomo non può possedere, che una scienza fenomenica ». In quella vece, scorgendo io, che nell'uomo vi ha un presentimento vivo di un ordine sovrannaturale e oggettivo, ho derivato, che se

l'uomo non possiede in modo positivo quest'ordine sovranaturale, è segno, che è caduto del suo stato tipico e normale; e che quindi, in tanto è sperabile una scienza umana, integra e perfetta, in quanto l'umanità attuale, che è caduta, sarà richiamata al suo stato primitivo. Emmanuele Kant, in una parola, ha creduto, che era impossibile di trovare quel Primo, che potesse dare una piena consistenza agli umani giudizi; in quella vce io credo, che l'uomo, in grazia dell'Ideale, che ha esso stesso dell'ordine sovranaturale, può esso sincerarsi, che la Chiesa cattolica è la realtà viva e concreta di quell'ordine sovranaturale e divino, di che sente in se stesso un immenso bisogno. In questo modo, si salvano da un lato i diritti santissimi della ragione, e dall'altro è provata la necessità assoluta della grazia e dell'ordine redentivo. In questo modo, si possono conciliare gli estremi sofistici del pelagianesimo, che tutto vuole attribuire alla potenza della ragione; e del luteranesimo, che tutto vuole attribuire all'efficacia assoluta della grazia. In questo modo, l'Ideale dell'umana ragione è realmente quell'anello, che deve congiungere la filosofia colla teologia, la scienza colla fede, l'ordine fenomenico e relativo coll'ordine numenico e oggettivo; di guisa che l'Ideale della vita è realmente quel principio universalissimo, che mentre da un lato ci spiega tutta la vita naturale e appariscente, dall'altro è idoneo a farci riconoscere lo stesso ordine sovranaturale, quando questo venga nel fatto ristabilito.

Intanto le cose dette ci chiariscono, come sia real-

mente infinita la virtù del principio vitale; perciò che, quando si considera in modo oggettivo (1), esso ha un valore assoluto nella vita ignota e personale di Dio e delle cose tutte; un valore assoluto nella vita interiore di Dio e delle cose tutte; un valore assoluto nella vita esteriore di Dio e delle cose tutte; un valore assoluto nella vita accessoria di Dio e delle cose tutte. Di fatto, è esso questo principio, che, come abbiamo veduto, ci fa conoscere e presentare la vita ignota, misteriosa, personale di Dio e delle cose tutte; le quali vivono nella trinità sovranaturale di se stesse. È esso, che ci fa conoscere la vita interiore e sostanziale

(1) Il principio vitale può considerarsi anche in relazione allo spirito umano, come abbiamo notato. Sotto questo rispetto, esso si distingue nel suo valore naturale, nel suo valore sovranaturale, nel suo valore sintetico. Imperocché lo spirito umano si riferisce verso le cose, considerandole o nella esistenza, o nell'essenza, o nella sostanza. Ciò è dimostrato evidentemente dalla natura degli umani giudizi, i quali tutti s'intrinano nel soggetto, nel verbo e nell'attributo. Intanto il valore naturale del principio vitale giova alla filosofia e a tutte le scienze naturali; le quali non abbisognano del valore sovranaturale di esso principio, se non per modo indiretto, e per autenticarne le conclusioni scientifiche. Il valore sovranaturale si estende alla vita sovranaturale delle cose tutte; e giova quindi alla teologia, che si esercita intorno alla vita sovranaturale delle cose. Il valore sintetico del principio vitale giova a farci conoscere la vita media e sintetica delle cose tutte; ossia giova alla cognizione sintetica, che l'uomo ha delle cose tutte, da Dio alla materia. Il valore sintetico di esso principio costituisce realmente il lume dell'umana ragione; il qual lume non è puramente razionale, nè puramente sovra-razionale, ma è realmente sintetico. Non è puramente razionale; perciò che l'umana ragione presenta essa stessa il sovranaturale; e non è puramente sovra-razionale; perciò che in realtà l'umana ragione non vede l'essenza e l'oggettività reale delle cose.

di Dio e delle cose tutte; le quali vivono tutte nell'unità di se stesse. È esso, che ci fa conoscere la vita esteriore di Dio e delle cose tutte; perciò che è un fatto, che, in tanto Dio e le cose possono vivere della loro vita interiore, in quanto si pone e si afferma la loro vita esteriore. È esso, che ci fa conoscere la vita accessoria di Dio e delle cose tutte; perciò che, questo principio, applicato in modo infinito alla Divinità, dà luogo all'assioma teologico della creazione; quando, invece, si applica alle cose finite, dà luogo all'assioma filosofico della causalità. Che cosa è, adunque, la realtà e la vita universalissima, se non la letterale e indefinita applicazione del principio vitale; il quale, attuandosi infinitamente in Dio, si attua quindi e si plasma in tutte le cose? E siccome la scienza altro non è, che lo specchio sincero e l'eco fedele della realtà, ne viene, che principio primo, universale, enciclopedico è esso stesso il principio vitale di contraddizione; il quale da un canto è atto a tutta fornirci l'enciclopedia naturale e filosofica, e dall'altro ci conduce esso stesso a riconoscere quell'enciclopedia sovranaturale e teologica, che è la madre e la sorgente della prima. Ma è bene, che vediamo la virtù di questo principio nella vita stessa sociale dell'umanità.

CAPITOLO SETTIMO

Si applica il principio vitale alla società umana: si stabilisce il concetto di Chiesa, e si notano i vari sensi, in che essa si prende: si accenna all'immutabilità del Dogma e alla mutabilità della disciplina: si studiano le relazioni della Chiesa verso lo Stato: si stabilisce, in che risegga l'armonia finale della Chiesa e dello Stato: conclusione dell'opera.

Le cose dette ci apprendono, che la vita vera dell'uomo, oltre di essere il risultato di un'armonia dello spirito umano verso il corpo umano, è anche il prodotto dell'armonia sintetica, che esiste tra la sua vita naturale e la sua vita sovranaturale. Voglio dire, che l'uomo, considerato individualmente, ha una vita sovranaturale, una vita naturale, e una vita media e sintetica tra l'una e l'altra, che è propriamente la vita umana. La vita sovranaturale, come principio, agisce verso la vita naturale, e tende verso la vita umana; la vita naturale, come mezzo, reagisce verso la vita sovranaturale, e cospira essa stessa verso la vita umana; tanto che dal mutuo cospirare di queste

due vite, tra di loro affatto contrarie e distinte, nasce e spira quella vera vita umana, che non è, nè del tutto sovranaturale, nè del tutto naturale; ma è insieme l'una e l'altra; cioè è la vita umana, che vive insieme di fede e di ragione (1). Del che è chiaro, che la perfezione della vita umana risiede appunto nell'armonia sintetica di queste due vite; e che allora è sofisticata la vita umana, quando la vita sovranaturale predomina a danno della vita naturale; o quando la vita naturale tiranneggia la vita sovranaturale (2).

Ora, quello che si dice dell'individuo umano, vuolsi anche intendere della società umana; nella quale si debbono per necessità ripetere ed echeggiare tutti gli elementi della vita umana. Che cosa, di fatti, è la società umana, se non l'eco riverberata e la infinita ripetizione dell'individuo

(1) L'essenza umana esprime la vita sovranaturale; l'esistenza umana ne esprime la vita naturale; mentre la sostanza umana ne connota la sintesi e l'armonia. Voglio dire, che succede finitamente nell'uomo ciò, che incontra nella Divinità in modo eminente.

(2) Quando l'uomo non obbedisce alla luce dei Veri divini, il rimorso lo avverte del perversimento della sua vita. Questo perversimento può avvenire, o perchè predomina sofisticamente la vita sovranaturale (ipermistici); o perchè predomina esclusivamente la vita naturale (atei, increduli). La vita vera e perfetta dell'individuo umano consiste nell'armonia della ragione colla fede e della natura col sovranaturale. Quando l'armonia ha luogo, tutto è in pace; e quindi sembra, che una sola sia la vita dell'uomo; mentre sta infatti, che altro nell'uomo è lo spirito e altro è il corpo; altro è la fede e altro è la ragione. Ma siccome dello spirito e del corpo, della fede e della ragione si fa realmente una sintesi, ne viene, che in realtà una sola è la vita umana; la quale risulta appunto dallo sposalizio armonico delle due vite contrarie.

umano? Del che si può, già fin d'ora, conchiudere, che nella vita della società umana, si debbono necessariamente avverare tutti i componenti della vita umana; che sono la vita sovranaturale, la vita naturale, la vita sintetica. E in quella guisa, che nella vita individuale, in luogo dell'armonia sintetica, le due vite contrarie possono talvolta esclusivamente prevalere, l'una a danno dell'altra; per simile modo, nella vita della società umana, può avvenire, che predomini sì fattamente la vita sovranaturale, che quasi sia spenta e annullata la vita naturale; o prevalga per modo la vita naturale, che sia spenta e annullata la vita sovranaturale. Intanto si può tenere, come un assioma, che nei primi periodi della società umana, la vita sovranaturale e la fede prevalgono per guisa, che quasi è distrutta la vita naturale (1). La ragione di questo fatto sta in ciò, che l'umanità, nel primo

(1) Si studi la storia di tutte le nazioni, e si vedrà, che nei principii prevalsero sempre il domma, la chiesa, il sacerdozio. La ragione sta in ciò, che la vita sociale, come quella, che è posta nella cronologia, deve svolgersi ed esplicarsi gerarchicamente. Ora è un fatto, che l'essenza o il sovranaturale, come quello che connota il principio della vita, deve precedere l'esistenza e il naturale. Perciò non è maraviglia, che la teologia e la chiesa abbiano preceduto alla filosofia e allo stato. In questo primo periodo, tuttavia, poteva essere legittimo il predominio esclusivo della Chiesa; perciò che la vita dello Stato e della ragione, non essendo ancora svolta ed esplicita, la Chiesa e la fede tenevano realmente il luogo dello Stato e della ragione. Quindi si spiegano certi momenti della storia, che altrimenti sarebbero inesplicabili. Del che si vede, che quando la Chiesa prese un'entrata diretta nelle cose dello Stato, ciò non fece, come Chiesa, ma come Stato; l'azione diretta del quale era ancora o nulla o debolissima. Di qui l'origine di tutte le teocrazie.

suo periodo, è tutto fede, tutto sentimento, tutto religione. La vita naturale, in questo primo periodo, non essendo ancora svolta ed esplicata, deve, per necessità, governarsi secondo i principii della fede, e lasciarsi guidare dal sentimento, che è esso stesso il principio della vita umana. Voglio dire, che l'umanità, sentendo in modo prepotente i suoi istinti sovranaturali, e non conoscendo ancora le sue forze naturali, deve per necessità abbandonarsi totalmente a quella fede, che è il principio della sua vita; non altrimenti, che fa il fanciullo, il quale, finchè è fanciullo, confida tutto se stesso nelle braccia amorose della madre. In quella vece, nel secondo periodo della vita sociale dell'umanità, essendo svolta ed esplicata la ragione, e predominando questa sovra il sentimento e la fede, deve avvenire, che la vita naturale e lo Stato prevalgano per modo sovra la fede e la Chiesa, che queste ne rimangano presso che distrutte e annullate. Intanto, non è dubbio, che, in questi due primi periodi dell'umana società, la vita dell'umanità è guasta e sofisticata; perciò che è un fatto che, in queste epoche di contraddizione perpetua, una vita predomina sempre a danno dell'altra. Qui è la ragione delle lotte e delle guerre continue tra la Chiesa e lo Stato; tra il sacerdozio e il laicato; tra la fede e la ragione: lotte e guerre, che in questi due primi periodi sono affatto inevitabili. Imperciocchè, non essendo ancora pienamente sviluppata tutta la vita dell'umanità, deve per necessità avvenire, che, nel primo periodo, prevalga la vita sovranaturale, che connota l'essenza, la

fede, il principio delle cose: che nel secondo periodo prevalga la vita naturale, che connota la esistenza, la ragione, il mezzo delle cose (1). Nè vuolsi sperare, che possano cessare queste guerre e queste lotte tra la fede e la ragione, finchè queste due vite che, come tali, sono tra di loro contrarie, e quindi tra di loro battaglienti, per una mutua cospirazione, non si combacino in un centro di comune armonia. Allora solo, adunque, vi sarà la pace tra la Chiesa e lo Stato, tra la vita sovranaturale e la vita naturale dell'umana società, quando, in grazia del suo svolgimento gerarchico, l'umanità avrà trovato l'armonia di se stessa. Il che vuol dire, che allora l'umanità avrà la pace, quando le due vite contrarie saranno ammesse dall'umana ragione, come un assioma. Intanto, non è dubbio, che la vita sovranaturale, (personificata nella Chiesa) in tanto ebbe un predominio sofistico, in quanto invase e occupò la vita naturale; pongiamo che ciò avvenisse per una necessità fatale della vita stessa delle cose. Per simile modo, in tanto la vita naturale (personificata nello Stato) ebbe ed avrà un predominio sofistico, in quanto volle o vuole invadere la vita sovranaturale. Stu-

(1) Il predominio, che assume la Chiesa, nel primo periodo della società umana, oltre che è una necessità assoluta delle cose, è anche un bene sociale; perciò che, in questo caso, la Chiesa tiene l'ufficio dello Stato, che non ha ancora la vita propria, individuale, spiccata. Questo predominio, tuttavia, in sè è sofistico; in quanto che, non essendo ancora pienamente esplicita la vita naturale, non può la vita della società umana quietare pacificamente nell'armonia finale di se stessa.

diamo attentamente la storia dell'umanità e delle varie civiltà dei popoli; e dovremo convincerci, che la causa vera delle guerre continue, che ebbero luogo tra la Chiesa e lo Stato, derivò da ciò, che la Chiesa (1) non fu paga della vita sovrannaturale, e lo Stato non fu pago della vita naturale. È bene il vero, che questo procedere era conforme all'idea della vita; la quale, dovendosi esplicare con ordine, è dovuta passare per il primo periodo di sè (teocrazia); e quindi per il secondo periodo di sè (statolatria). Ma pogniamo, che ciò dovesse necessariamente succedere, è un fatto tuttavia, che questo antagonismo perpetuo non ha potuto aver luogo senza continui contrasti e lotte sanguinose. E siccome tanto la vita naturale, quanto la vita sovrannaturale, sono due veri cardinalissimi, scritti e plasmati nel cuore dell'uomo; così è dovuto avvenire, che chiunque prendeva a difendere l'autonomia della Chiesa, aveva tutte le apparenze della verità; e chiunque di contro prendeva a difendere le ragioni dello Stato, avea anche tutte le apparenze della verità. Imperciocchè non è dubbio, che queste due vite, finchè rimangono nella loro cerchia, sono assolutamente necessarie, l'una come il principio, l'altra come il mezzo della vita umana: e queste due vite allora solo cominciano a divenire sofistiche, quando escono di sè, e invadono il campo della vita contraria.

(1) Qui non è per anco spiegato, in che senso io prenda il vocabolo « Chiesa ». Avverto quindi, che non intendo di parlare della Chiesa, in quanto è la parola stessa teandrica; ma intendo di parlare della Chiesa, nelle sue relazioni verso la società umana; ossia intendo di parlare del Clero.

Intanto è un fatto, di che non si può dubitare, che l'umanità, considerata sotto il rispetto sociale, deve esprimere in se stessa la trinità della vita sovrannaturale, della vita naturale, della vita sintetica. È un fatto anche, che, mentre non sarà trovata l'armonia delle due vite contrarie, la lotta e la guerra sarà sempre inevitabile (1). Vi hanno alcuni, i quali, non conoscendo la teorica della vita, hanno detto, che la Chiesa deve prevalere per modo, che lo Stato non sia altro, che un'appendice della Chiesa. Questa sentenza, che dominò nel

(1) Se altri mi chiedesse, se vi ha modo di cessare questo antagonismo e queste lotte, io recisamente rispondo di no; perciò che questo antagonismo è un portato della vita. L'umanità è quello che è. La vita sovrannaturale, essendo il principio della vita, ha dovuto per la prima esplicarsi; e perciò, la Chiesa, nel principio, ha dovuto avere il predominio. La vita naturale, essendo il mezzo della vita, ha dovuto esplicarsi dopo; e perciò, lo Stato, nel mezzo dovrà avere il predominio. La vita sintetica, essendo il fine della vita, dovrà finalmente avere il predominio; ma ciò dovrà avvenire, secondo le regole della vita stessa; tanto che, sul fine, cesserà l'antagonismo, in modo naturale; e allora sarà riconosciuta, come un domma, l'autorità della Chiesa e quella dello Stato; e tanto la Chiesa, quanto lo Stato, saranno benedetti dall'umana ragione. In quest'epoca di pace e di armonia, l'azione della Chiesa e quella dello Stato non sarà presso che sentita; ma l'umanità vivrà in pace nell'armonia beata della fede e della ragione, ammesse l'una e l'altra, come un assioma. Dovrà intervenire nella società umana ciò, che accade nell'individuo; il quale, quando non vi è contrasto tra la sua fede e la sua ragione, gode di tale una pace, che quasi non si accorge della dualità della fede e della ragione, dello spirito e del corpo, del senso e della intelligenza. Conchiudo, adunque, e dico, che le lotte cesseranno; ma che cesseranno, in grazia della legge della vita, la quale tutta deve svolgersi ed esplicarsi, in modo eminentemente progressivo. Sotto questo rispetto, è vera la sentenza di coloro, i quali dicono, che la risoluzione di certe questioni bisogna aspettarla dal tempo.

Medio Evo, è erronea, come quella che distrugge la vita naturale, a vantaggio della vita sovranaturale. Vi hanno altri, i quali vedendo chiaramente la necessità della vita naturale e dello Stato, hanno insegnato, che la Chiesa dev'essere un'appendice di quello; ma, in questa sentenza, si annulla l'un termine della vita, assolutamente necessario, che è quello della vita sovranaturale dell'umanità. I partigiani di queste due sentenze sofistiche ed esclusive non hanno considerato, che la vita sovranaturale e la vita naturale sono i due componenti contrari di una vita sola (1), che è la vita della società umana; la quale, a vivere della pienezza di sè, ha tanto bisogno della Chiesa e della fede, quanto ha bisogno dello Stato e della ragione (2). Vogliansi adunque condannare, tanto

(1) La Chiesa e lo Stato, se si considerano in sè, sono bene due vite; ma, se si considerano in relazione colla società umana, sono i componenti essenziali di una vita unica, che è quella dell'umana società.

(2) In quella guisa, che chi dice vita umana, dice la sintesi dell'anima e del corpo, della fede o della ragione, della grazia e dell'arbitrio; similmente, quando si parla della società umana in generale, chi dice vita e società umana, dice nello stesso punto l'armonia della vita sovranaturale o della vita naturale, della Chiesa cioè, e dello Stato. È impossibile, di fatto, trovare una società di uomini ordinata, dove non regni la fede e la ragione, il domma e la natura, la Chiesa e lo Stato. Vi può bene essere guerra tra questa Chiesa speciale e questo Stato speciale; ma sfuggire a queste due vite, è impossibile; perciò che l'uomo, volere o non volere, sente il bisogno assoluto di alcuni veri divini, e sente la forza ineluttabile della propria ragione. Voglio dire, che la società umana vive nella sintesi della Chiesa e dello Stato. Laonde alla formola « separazione dello Stato dalla Chiesa » vuolsi sostituire questa, che è la unica vera « distinzione dello Stato dalla Chiesa ». Imperciocchè, mentre è un assioma, che i contrari sono tra di loro distinti, è anche un assioma, che debbono unirsi sinteticamente.

coloro, che credono, che si debba separare la Chiesa dallo Stato; quanto quelli, che credono, che si debbono panteisticamente confondere l'una coll'altro. L'elemento sovranaturale e l'elemento naturale, essendo i due necessari componenti della società umana, è mestieri, che in grazia di una mutua cospirazione si riuniscano insieme, senza confondersi o separarsi vicendevolmente. In questo modo dovrà spirare e venir fuori quella vera società umana, che cessando di essere del tutto sovranaturale o del tutto naturale, sarà invece la sintesi e l'armonia dell'una e dell'altra vita. Deve, cioè, avvenire in questo caso ciò, che incontra nella vita del sillogismo; nella conseguenza del quale tu hai, nè tutta la maggiore, nè tutta la minore, ma hai la sintesi dell'una e dell'altra. Tale è la legge inesorabile della vita! Voglio dire, che la vita sovranaturale, nella società umana, deve pure concretarsi e personificarsi in una Chiesa, viva e organica; e che la vita naturale, nella società umana, deve pure in qualche modo attuarsi e mostrarsi, viva e parlante, sotto la forma pubblica dello Stato. L'annullare la Chiesa o l'annullare lo Stato, è una impossibilità assoluta; perciò che dall'armonia della Chiesa e dello Stato risulta appunto l'Ideale della società umana. E per portare una qualche luce in una questione, che ai nostri giorni è di una vitale importanza, gioverà che io dica, anzi tutto, alcuna cosa della Chiesa e dello Stato; e vegga, quindi, le vere e schiette relazioni, che debbono correre tra questi due fattori della società umana. Comincio dal determinare

nettamente il concetto di Chiesa, e cercherò di vedere i vari sensi, in che suol prendersi comunemente.

Il vocabolo *Chiesa*, preso genericamente, può presentare vari significati; perciò che, o esso si estende a tutti indistintamente i fedeli; e allora si definisce comunemente » la riunione di tutte le persone, che professano la stessa fede, che partecipano degli stessi sacramenti, e che sono rette dagli stessi legittimi Pastori, e in modo speciale dal romano Pontefice, che è il Pastore universale ». La Chiesa, preso in questo senso, comprende nella sua larghezza tutti gl'individui umani, che fanno parte di questa società, avente a capo il Papa di Roma. Sotto questo rispetto la Chiesa cristiana esprimo, in genere, l'elemento sovranaturale, che è in tutti gli uomini; il quale elemento sovranaturale, nella società cristiana, si attua e si compie sotto una forma speciale, che è appunto la forma cristiana. Ma non è questo, precisamente, il sonso, in che si prende la Chiesa, quando sotto il nome di Chiesa si vuol intendere l'attuazione e la personificazione assoluta di quell'elemento sovranaturale, che è in ciascun individuo umano: quando cioè, sotto il nome di Chiesa si vuol intendere quell'Autorità divina, viva e parlante, che personifica in sè la vita sovranaturale, non dell'individuo umano, ma dell'umanità intiera. Imperciocchè è un fatto, che la società intiera, come quella che non esprime più gl'individui umani, ma la collezione di essi nella loro vita sociale e complessiva, come da un lato deve dar luogo a un Ente di-

stinto, che è lo Stato; così dall'altro deve dar luogo a un'Autorità superiore e divina, che rappresenti in sè la vita sovranaturale di tutta l'umanità. Voglio dire, che tanto l'elemento naturale, quanto l'elemento sovranaturale dell'umanità, debbono prendere una forma viva e concreta, e da un canto creare lo Stato, e dall'altro la Chiesa. In questo modo, nella vita della società umana, lo Stato e la Chiesa costituiscono due vite contrarie; delle quali la prima rappresenta tutti gl'interessi e tutti i bisogni naturali dell'umana convivenza; mentre la Chiesa ne rappresenta tutti gl'interessi e tutti i bisogni sovranaturali e oltremondani. Del che è chiaro, che quando si parla delle relazioni, che debbono correre tra la Chiesa e lo Stato, sotto il nome di Chiesa si vuole intendere quel Magistero vivo e perenne di verità, che Cristo Redentore ha stabilito, come mezzo divino e teandrico dell'umana redenzione. Di fatti, non è dubbio, che il divino Fondatore della fede cattolica, volendo provvedere alla perpetuità della sua dottrina, ha esso stesso, tra i suoi discepoli, trascelto alcuni, ai quali soli ha voluto comunicare tutta la pienezza della sua Autorità divina (1). Voglio dire che, come Iddio ha voluto redimere l'umanità col processo mediato

(1) Voglio dire, che Cristo è il principio teandrico della redenzione, e che la Chiesa n'è il mezzo teandrico. Sotto questo rispetto, la Chiesa teandrica, continua essa sola, nell'immensità del tempo e dello spazio, l'opera redentrice di Cristo. Del che è chiaro, che l'azione della Chiesa è del tutto sovranaturale, come era sovranaturale affatto l'azione di Cristo.

dell'Incarnazione del Verbo divino; similmente il Verbo divino, fatto uomo, ha voluto redimere l'umanità, non immediatamente, facendo teandrici tutti gli uomini; ma ha voluto redimere l'umanità corrotta, in modo mediato; rendendo cioè divina e teandrica una società di uomini, col mezzo della sacra ordinazione; e dando a questa eletta di uomini tutti i suoi poteri sovranaturali. In questo modo, la Chiesa insegnante e definiente è divenuta il mezzo divino e teandrico della Redenzione; ed è essa sola il magistero vivo e parlante del Verbo divino. E questo processo mediato era tanto più necessario, perchè dovendosi il mezzo della redenzione proporzionare al suo fine, che è la salute di tutti gli individui umani, che sono composti di anima e di corpo, era mestieri, che il mezzo divino della Redenzione fosse visibile, eminentemente cospicuo e a tutti facilmente accessibile; e che, quindi, meglio che in un Vero astratto, consistesse in un Magistero pubblico, solenne, esteriore

Intanto, la Chiesa, considerata sotto questo rispetto, deve tosto induarsi in una vita interiore e in una vita esteriore di sè. La vita interiore della Chiesa consiste nella sua unione ipostatica col Verbo divino, da cui riceve tutta la vita, tutta la virtù, tutta l'autorità divina e sovranaturale. La vita esteriore della Chiesa consiste nella relazione che essa, dopo che è costituita, deve avere necessariamente verso l'umanità redimenda. Imperciocchè è un fatto, che l'umanità, solo per mezzo della Chiesa, in quanto è il mezzo immediato della Redenzione,

può essere condotta a Cristo, fonte unica di vita eterna (1). Sotto questo rispetto, la Chiesa adombra ed echeggia perfettamente il suo capo, che è Cristo, dio insieme e uomo. Quando la Chiesa non constasse di un elemento divino e di una vita tutta interiore e sovranaturale, non potrebbe essere il mezzo divino dell' umana redenzione; quando, invece, non constasse di una vita esteriore e quasi dissimulata, essa non potrebbe accomodarsi e proporzionarsi agli uomini, i quali non si conducono

(1) La vita interiore e divina della Chiesa risulta dall'azione e tendenza del Verbo divino verso essa Chiesa; e dalla reazione e cospirazione della Chiesa stessa verso il Verbo divino; tanto che da queste vicendevoli relazioni spira e procede la vita vera e interiore di essa Chiesa, in quanto è una società, del tutto divina e sovranaturale.

La vita, poi, esteriore della Chiesa risulta dall'azione e tendenza della Chiesa stessa, già costituita, verso l'umanità redimenda, e dalla reazione e cospirazione di essa umanità redimenda verso la Chiesa; tanto che da queste mutue relazioni nasce e vien fuori ciò, che noi diciamo la società cristiana; la quale, perciò, ha insieme della fede e della ragione, della Chiesa e dello Stato, del sovranaturale e del naturale. Del che è chiara la differenza, che è tra la vita interiore e la vita esteriore di essa Chiesa. Appartengono alla vita interiore della Chiesa le solenni sue definizioni dogmatiche; quelle definizioni, cioè, che riguardano i veri universali. Appartengono alla vita esteriore della Chiesa le prescrizioni disciplinari, cerimoniali e le altre di simili specie, che riguardano più presto l'esteriore governo della Chiesa. Le prescrizioni disciplinari, per quanto veneree possano essere, non si deggiono e non si possono confondere colle solenni definizioni dogmatiche; le quali solo appartengono alla Chiesa, in quanto è essa una cosa sola col Verbo divino. Chi confonde la vita interiore colla vita esteriore della Chiesa commette un panteismo pericolosissimo, e fa nello stesso tempo ingiuria alla Chiesa, attribuendo a magistrati particolari quelle divine prerogative, che sono unicamente proprie di tutto il corpo geratico e del suo Capo, che è il Romano Pontefice.

all'intelligibile, se non per mezzo del sensibile (1). Errano, quindi, i Luterani, quando nella Chiesa vogliono considerare solamente l'elemento interiore e divino; ed errano eziandio tutti coloro, che nella Chiesa vorrebbero considerare il solo elemento esteriore ed umano. La vita vera della Chiesa consiste nella sintesi amorosa della sua vita interiore, onde si congiunge e s'impersona col Verbo divino; e della sua vita esteriore, onde si consocia e si unisce colla società umana. Considerata la Chiesa sotto il suo rispetto interiore, essa esprime il Verbo stesso divino, di cui è l'organo e lo strumento vivo e perenne; e sotto questo rispetto ritiene propriamente il nome di Chiesa (2). Consi-

(1) La Chiesa essendo divina, e gli uomini che la compongono, presi separatamente, essendo fallibili e deboli, ne viene, che difficilmente si vuole riconoscere la sua autorità divina, quando, per caso, non fosse adeguatamente rappresentata. Ma lasciando stare, che è impossibile, che la natura umana attui completamente il tipo divino, in tutta la sua eccellenza; vuolsi anche osservare, che l'elemento divino, nella Chiesa, è solo nel corpo, non mai nell'individuo; e che quindi è salva la podestà divina, quando anche non fosse bene esercitata e attuata. Nè questa cosa deve recare meraviglia, quando si osservi, che altro, nelle cose tutte, è l'idea e altro è l'atto; e che quindi altro è la monarchia e altro è il monarca; altro è l'autorità paterna e altro è il padre; altro è il sacerdozio e altro è il prete. Sotto questo rispetto, mentre il prete, in quanto rappresenta l'idea, è venerando; individualmente ha solo quel valore, che la sua scienza e la sua virtù possono conciliargli. Lo stesso, con maggior verità, si dica del Vescovo e del Papa; i quali, rappresentando in sé un tipo di tanta e così sublime eccellenza, è presso che impossibile, che lo possano attuare nella loro persona. Ma l'uomo savio sa ben esso discernere l'idea dal fatto, e l'istituzione dall'uomo, che la rappresenta.

(2) La Chiesa, sotto il rispetto interiore e divino, è fuori delle vicende del tempo, e non soggiace agli influssi esteriori. Fatta

derata la Chiesa sotto il rispetto esteriore, essa assume, nella varietà del tempo e dello spazio, tutte le possibili relazioni verso la società umana, imprimendo in questa, colla forza della sua parola, e col fuoco della sua carità, tutte quelle forme svariate, che sono la espressione sincera de' suoi dommi, e della sua dottrina divina. La Chiesa, sotto questo riguardo, prende più propriamente il nome di Clero, o di Società ecclesiastica, e crea essa sola la indefinita Società dei fedeli; i quali, come tali, costituiscono la parte discente e inferiore di essa Chiesa. Vuolsi tuttavia notare, che il corpo dei fedeli, creato dall'azione perpetua della Chiesa, è esso stesso una vera parte della Chiesa; ma esso appartiene solo alla parte esteriore, non alla parte interiore della Chiesa; la quale parte interiore, come abbiamo veduto, risulta dall'azione e tendenza del Verbo divino, e dalla reazione e cospirazione del corpo geratico, stabilito dal divino fondatore della Chiesa. Ma, poichè il corpo dei fedeli appartiene esso stesso alla Chiesa, di cui è un elemento esteriore, è derivato, che esso è stato, nelle stesse universali radunanze della Chiesa, in qualche modo rappresentato. Ma questa rappresentanza dei fedeli è come

una cosa sola col Verbo divino, parla i veri universali, superiore al tempo, allo spazio, all'umanità. Sotto questo rispetto, la Chiesa è paragonabile al centro, che chiuso in sè, non esce esso al di fuori; ma dà esso solo la misura e le norme a tutta la circonferenza e a tutti i raggi avariatiissimi, di che si circonda. Si noti però, che tutta la virtù e tutta l'autorità della Chiesa teandrica è nel centro, e non nei raggi; che come tali, non hanno che un valore individuale, umano, soggettivo.

quella dei discepoli verso il maestro, dei figliuoli verso il padre, dei raggi verso il centro. L'autorità vera, teandrica, divina, sovranaturale risiede intiera e incommunicabile nel solo corpo geratico e nel suo Capo, che è il romano Pontefice. Ad ogni modo, è cosa di somma importanza il distinguere accuratamente la vita interiore dalla vita esteriore della Chiesa. Per la prima vita la Chiesa è ciò che è, in se stessa; voglio dire, è un' Autorità divina, infallibile, assoluta; per la seconda la Chiesa già costituita si pone in relazione colla società umana, e assume essa stessa tutte quelle forme esteriori, relative, disciplinari, che meglio si proporzionano al civile consorzio; e ciò, a guisa del centro; che rimanendo immutabile in se stesso, prende verso la periferia le più svariate relazioni, pur che sieno sempre omogenee e dipendenti dal centro stesso. Infinite sono le conseguenze, che derivano dalla dottrina della vita esteriore della Chiesa; perciò che essa sola, questa vita esteriore della Chiesa, ci può spiegare gl'infiniti rispetti, che essa può assumere, nell'andare infinito dei secoli, e nel continuo progredire dell'umana ragione. Ad ogni modo, qualunque, anche per poco, conosce la storia della Chiesa, deve vedere, che altro è la Chiesa, in quanto si considera in relazione col Verbo divino; e altro è la Chiesa, in quanto si considera in relazione colla società umana. Per la prima relazione la Chiesa è ciò che è in se stessa; voglio dire è il Verbo esteriore della verità; è il criterio assoluto della fede; è l'organo vivo e parlante della Divinità. Da questo lato la Chiesa possiede in modo

istromentale tutte quelle prerogative divine, che in modo eminente erano in Cristo. La Chiesa, in vece, considerata in relazione colla società umana, applica più presto i Veri divini in tutti i casi speciali; provvede alle varie esigenze del culto e della disciplina; propone quelle leggi positive ed esteriori, che secondo la diversità dei tempi possono meglio giovare ai fedeli, di cui ha essa stessa la direzione. Sotto il primo rispetto la Chiesa è realmente un'Autorità divina o teandrica; sotto il secondo è un'Autorità ecclesiastica e disciplinare. Vedremo fra breve, quanta sia l'importanza di questa distinzione. Solo vuolsi notare, che tanto la vita interiore, quanto la vita esteriore sono alla Chiesa assolutamente necessarie. Per la prima la Chiesa è ciò che è; per la seconda, essa si mette in comunicazione coi fedeli, di cui è la madre feconda e amorosissima.

Ma oltre alla vita interiore ed esteriore, la Chiesa può anche avere la sua vita accessoria; la quale consiste in un modo particolare di essere, al tutto contingente e superfluo; il quale modo la Chiesa può avere e non avere, senza che nulla venga a perdere della sua vita essenziale. Sotto questo rispetto, la Chiesa, qua e colà, ha potuto godere di una vita e di un potere politico; il quale potere politico, com'è chiaro, è per la Chiesa una vita del tutto contingente e accessoria, che quindi può essere un bene, e può essere un male, secondo le varie condizioni dei tempi e dei luoghi. Quando la società umana non è per anco bene costituita, e la forza prevale ancora al diritto; il che vuol dire,

quando la società, negli ordini naturali, non è per anco perfettamente costituita, allora è un bene, che la Chiesa possieda una vita e un potere politico; chè altrimenti la società umana corre tutti i pericoli e tutti i danni dell'anarchia e della forza brutale. Ma l'idea della vita richiede essa stessa, che ogni cosa sia quello che è; tanto che, se poniamo, che la vita naturale della società umana è perfetta (1), in questo caso può, e col tempo deve

(1) La vita naturale dell'umana società sarà perfetta, quando i veri, rogati e promulgati dalla Chiesa teandrica, saranno universalmente tenuti, come un assioma. In questo caso, l'autorità divina della Chiesa è talmente riconosciuta e confessata, e i veri da essa promulgati sono talmente ricevuti, che la Chiesa non ha bisogno di altri mezzi a farsi riverire e rispettare. La Chiesa, in quanto è un'autorità divina e teandrica, basta a sè, e non ha bisogno di altro sussidio esteriore. Quando non bastasse a sè, non potrebbe dirsi il mezzo divino dell'umana redenzione. Ma la Chiesa, sotto il rispetto accessorio, dipende affatto dalle circostanze esteriori. Nel Medio Evo, chi avesse detto, che il potere politico di molti vescovi della Francia, della Germania e dell'Italia non era essenzialmente necessario, sarebbe stato creduto, poco meno, che un eretico. È un fatto tuttavia evidente, che il potere politico è, per la Chiesa, una cosa del tutto contingente e accessoria; come è cosa contingente e accessoria il possedere dei latifondi e delle prebende più o meno laute. È impossibile, adunque, di confondere il primato spirituale di Roma col suo primato temporale. Il primato spirituale di Roma consiste nel pontificato, che essa ha verso tutta la Chiesa, inquanto, cioè, il vescovo di Roma è il vescovo universale. Il primato temporale di Roma consiste nella sovranità politica del Romano Pontefice; la quale, come è evidente, appartiene alla vita accessoria della Chiesa; e quindi può essere e non essere, secondo l'opportunità e le condizioni speciali dell'umana società. La Chiesa, in quanto è una podestà divina, esprime l'intelligibile, non il sensibile; l'eterno, non il temporaneo; l'immutabile, non il mutabile. Del che è chiaro, che la sovranità, la temporalità, le armi, le possessioni, il patrocinio principesco e tutte le esteriorità possono bene appartenere alla vita

cessare la vita e il potere politico della Chiesa. Essendo questa podestà una vita puramente accessoria e contingente, è chiaro, che la Chiesa può averla e non averla, senza danno della sua vita interiore e della sua vita esteriore. E quello, che qui affermo, è comprovato dal fatto, il quale ci dimostra, come la podestà politica della Chiesa sia, mano mano, venuta meno, in diversi punti della terra; e ciò in ragione dello svolgersi sempre maggiore della vita e della civiltà naturale. E qui vuolsi avvertire, che la vita politica, essendo puramente accessoria nella Chiesa, non vuolsi credere, che l'autorità politica e punitiva, che la Chiesa ha po-

accessoria, non mai alla vita essenziale della Chiesa. Sotto questo rispetto era erronea la dottrina di Wiclefo, di Hus, di Girolamo da Praga; i quali in modo assoluto interdicevano alla Chiesa l'uso dei mezzi esteriori e delle umane ricchezze. È bene il vero, che la Chiesa, in quanto è una società teandrica, vive dal Verbo divino, pel Verbo divino, nel Verbo divino; ma la Chiesa, in quanto ha una vita esteriore e accessoria, può, più o meno, giovarsi dei mezzi umani. Vuolsi solo avvertire, che i mezzi umani variano secondo i tempi; e che quel mezzo, che era opportuno nel Medio Evo, può essere pernicioso ai nostri giorni. Basti il citare l'esempio dell'inquisizione; la quale, quando fosse usata ai nostri giorni, come nei secoli immediatamente posteriori a S. Domenico, basterebbe essa sola a far perdere al cattolicesimo tutta la sua influenza fra i popoli civili. E, ciò che si dice dell'inquisizione, si dica, colle debite riserve, della Congregazione dell'Indice; la quale ai nostri giorni non potrebbe più proscrivere la divina commedia. Ciò vuol dire, che le istituzioni vogliono adattarsi ai tempi; i quali indicano essi stessi, quale dev'essere la vita accessoria della Chiesa. Chi volesse ai nostri giorni risuscitare l'asceticismo del Medio Evo, farebbe opera inutile; perciò che, mentre la barbarie dominante dovea naturalmente indurre all'ascetica, la vita moderna deve naturalmente condurre all'operativa.

tuto esercitare nella società umana, in quanto era un potere civile, sia essa un privilegio e una dote della Chiesa, in quanto essa è un'Autorità divina, teandrica, sovranaturale. Imperciocchè la Chiesa, considerata come società divina, ha un'autorità molto più nobile, molto più grande, molto più universale. Voglio dire, ha quell'autorità, a lei essenziale e propria, per cui promulga quei veri divini, che sono la vita e la salute di tutta l'umanità. La Chiesa, difatti, in quanto è una società divina, personificando il Verbo stesso divino, ha un fine schiettamente e unicamente sovranaturale e divino; ha una missione schiettamente sovranaturale e divina; e quindi deve usare dei mezzi schiettamente e unicamente sovranaturali e divini. La Chiesa, in quanto esprime il Verbo stesso divino, è quasi posta fuori dell'ambiente sociale; e in tanto è un elemento vivo della società umana, in quanto parla essa, sotto forme sensibili ed umane, quei veri divini, che sono la salute del genere umano. Se la sua parola è ascoltata, e la società umana sarà prospera e fiorente; se non sarà ascoltata, la società umana dovrà per necessità corrompersi e andare in ruina. Questa o non è altra è la sfera della Chiesa, in quanto essa esprime e connota il Verbo divino. Perciò errano gravemente quei teologi, i quali, scambiando la vita essenziale della Chiesa colla sua vita accessoria o mutabile, hanno creduto, che la Chiesa potesse, anche colla violenza, collo prigionismo e coi roghi, costringere gli uomini ad accettare la fede divina. È bene il vero, che ciò avvenne tal fiata; ma questi fatti deplorevoli non

vogliono essere imputati alla Chiesa, in quanto è una società teandrica; ma alla Chiesa, in quanto esercitava per sè, o per mezzo dell'autorità civile, un potere politico. La Chiesa, in quanto è un'Autorità divina, dovendo esprimere la vita sovranaturale dell'umanità; e la vita sovranaturale, appunto perchè tale, essendo distinta affatto dalla vita naturale, che è propria dello Stato, è chiaro che ripugna il credere, che la Chiesa, in quanto è un'autorità teandrica, eserciti, nelle cose di fede, il *ius gladii*, che è proprio essenzialmente dello Stato. Basta leggere il Vangelo, per essere persuasi, che i mezzi che vuole usare la Chiesa, debbono essere sovranaturali; i quali, poi, lasciando da parte ogni altra considerazione, sono anche i più legittimi e i più efficaci.

Riassumendo, quanto finora fu discorso, noi diciamo, che la Chiesa ha la sua vita propria e interiore; che la Chiesa ha la sua vita disciplinare ed esteriore; che la Chiesa ha la sua vita accessoria e contingente. Intanto è bene, che consideriamo, in che propriamente consista la vita interiore della Chiesa; e quale sostanzialmente sia la differenza tra la vita interiore e la vita esteriore della Chiesa. Essendo questa ricerca della massima importanza, gioverà che cerchiamo di spiegarci chiaramente, anche per cessare i pericoli di confondere delle cose, che vogliono essere sostanzialmente distinte. Anzi tutto è fuori di dubbio, che la Chiesa, in quanto è un'Autorità divina e sovranaturale, esprime essa stessa il Verbo divino; ed è così essa sola il mezzo teandrico e sovranaturale dell'umana

redenzione. Ma che cosa vuol dire, che la Chiesa è l'organo vivo del Verbo divino, se non che appartiene ad essa il promulgare e il definire quei veri e quei dommi divini, che sono essi la salute del genere umano? In ciò propriamente consiste la vita interiore della Chiesa; la quale appunto fu elevata, in modo istromentale, al consorzio del Verbo divino; affinchè ispirata continuamente in questo Verbo, divenisse il criterio visibile della verità e della giustizia. Con ciò voglio dire, che la Chiesa, in quanto è un'Autorità divina, ha la missione sovranaturale e divina di parlare, promulgare e tramandare quei veri universali e divini, che, come tali, non soggiacciono alle influenze del tempo e dello spazio. Sotto questo rispetto la Chiesa è realmente un'Autorità divina, sovranaturale, non soggetta, perciò, alle influenze del tempo e dello spazio; e rappresenta, ossa sola, in tutti i tempi e in tutti i luoghi quel Verbo divino, che deve salvare gli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi. E perchè tutta si comprenda la divina missione della Chiesa, è bene che vediamo, che cosa si voglia intendere per domma divino. Anzi tutto è bene di notare, che ogni religione, in tanto è talo, in quanto crede, che i suoi dommi sono divini. Il concetto di religione, esprimendo ciò che vi ha di sovranaturale nella vita umana, ne viene, che in tanto quel concetto ha potuto sussistere, in quanto un popolo ha potuto credere, che i dommi, promulgati da quella religione, erano realmente divini. Quando un popolo ha cominciato a persuadersi, che i dommi promulgati dalla propria

religione, non erano divini, è dovuta venir meno quella speciale religione; e quindi il popolo è dovuto divenire incredulo, per ciò che spetta a quella data forma di religione. E questa fu la vita di tutte le religioni, che non avevano fondamento in dommi, che fossero realmente divini. È bene il vero, che cessata quella forma speciale di religione, quel dato popolo cercava di attuare il prepotente suo bisogno di religione sotto un'altra forma, che esso teneva come divina; ma il fatto è, che la religione, essendo l'espressione di un ordine sovranaturale e divino, è necessità, anzi tutto, che i suoi dommi sieno divini (1). Ma quali sono i caratteri del domma divino? Un domma, ad essere divino, deve avere con sè due proprietà

(1) Basterebbe questa sola avvertenza a provare, che tutte le religioni che caddero, non furono divine; perciò che, fondandosi esse su dei veri particolari, o sopra dei fatti che nulla avevano di divino, venuti meno quei fatti, o quei veri particolari, doven cadere quella forma religiosa, che in quelli si fondava. Tale fu la sorte di tutte le credenze paganiche. Carattere, adunque, della vera religione è, che essa abbia dei dommi, che durino incrollabili, immutabili, assoluti, apodittici, in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Voglio dire, che la religione, ad essere divina, deve basare, non già sopra dei veri particolari, ma sopra dei veri universali. E qui voglio avvertire, che quando la Chiesa definisce dei veri particolari, come sarebbe l'immacolata concezione, la Chiesa, in questo caso, definisce un Fatto, che ha la sua ragione sovra di un vero universale; com'è quello della necessità della Redenzione. Imperciocchè è chiaro, che non si può avere il concetto intero del divino Teandro, senza prima avere una madre immacolata. Come, di fatti, si potrebbe concepire un Figlio, che fosse, per natura, immacolato, quando la madre che l'ha generato, non fosse essa stessa immacolata? E non è forse il Figlio l'immagine sincera e la ripetizione della madre?

essenziali; delle quali la prima è, che esso sia immutabile; e che, quindi, nella sua sostanza sia uno, identico sempre a se stesso, non mai modificabile; sia, insomma, assoluto, necessario, apodittico. L'altra proprietà in ciò consiste, che esso possa adattarsi e proporzionarsi a tutti i tempi, a tutti i luoghi, a tutte, anche le più svariate, condizioni dell'umano consorzio. Se il domma non fosse, nella sua sostanza, immutabile; se esso non esprimesse un vero assoluto, necessario, apodittico, come potrebbe dirsi divino? O forse che può variare ciò che è divino? Se poi il domma non potesse applicarsi a tutti i tempi, a tutti i luoghi, a tutte le condizioni dell'umana civiltà; il che vuol dire, se il domma non fosse cattolico e universale, potrebbe forse dirsi divino? Il domma, appunto perchè è domma; appunto perchè è un vero divino, deve potersi applicare e proporzionare a tutte le più svariate condizioni del vivere umano. Se ciò non fosse, il domma dovrebbe cessare, col cessare di alcune determinate condizioni dell'umana convivenza. Solo, adunque, quella Chiesa può dirsi divina, la quale ha con sè dei dommi, che da un lato sono immutabili, assoluti, apodittici; e che dall'altro si possono applicare in tutti i tempi, in tutti i luoghi, a tutti gli uomini, anche posti nelle più svariate condizioni sociali. Voglio dire, che il domma, non essendo un'astrazione, ma un vero universale, che deve proporzionarsi e applicarsi ad una società di uomini, che in questo domma trovano la loro vita sovranaturale, ne viene di legittima conseguenza, che il

domma, appunto perchè esprime un vero universale e divino, deve esso stesso potersi applicare e proporzionare a tutti i tempi, a tutti i luoghi, a tutte le più svariate forme dell'umano consorzio. Quando il domma divino non fosse tale, come potrebbe giovare alla società, all'individuo, alla famiglia umana, in tutte le più svariate loro contingenze? Con ciò voglio dire, che il domma, appunto perchè è divino, deve potere applicarsi a tutte le forme sociali, redimendo e salvando gli uomini di tutti i tempi, di tutti i luoghi, di tutte le condizioni. Questa proprietà, che ha il domma divino di potersi applicare a tutti i più svariati bisogni dell'umano consorzio, è appunto detta dai teologi la cattolicità del domma. Del che deriva, che due sono realmente i caratteri del domma divino; vale a dire l'immutabilità e la cattolicità. Il primo carattere dà al domma la sua perpetua e sostanziale immanenza, secondo le parole di Cristo *„ coelum et terra transibunt; verba autem mea non praeteribunt „*. Il secondo dà al domma quella necessaria pieghevolezza, per cui il domma, rimanendo uno e immutabile in sè, prende varie forme speciali, quando si applica e si proporziona alla società umana. Nè la cosa può essere diversamente. Imperciocchè, se è vero, che il domma deve, non pure considerarsi in sè; ma deve anche considerarsi nelle sue relazioni verso la società umana (1);

(1) Rammenti il lettore, che la Chiesa ha una vita interiore e una vita esteriore. La vita interiore deriva alla Chiesa per la sua relazione verso il Verbo divino; la vita esteriore deriva alla Chiesa per

se è vero, che gli uomini sono posti nelle più svariate condizioni; e che essi sono, ora fanciulli ora adulti, ora giovani ora vecchi, ora barbari ora civili, ora dotti ora ignoranti; se è vero, che la stessa società umana è ordinata a subire le forme più svariate, e ad avere una vita continuamente progressiva; è impossibile, che possa applicarsi, sotto una forma invariabile il domma divino; il quale, dovendo essere ricevuto dagli uomini, deve, per ciò stesso, subire quella forma speciale, e quel modo di essere, che è nella società umana. Il domma è ben sempre uno in sè; ma questo, dovendosi riferire verso la società umana che varia,

la sua relazione verso la società umana. Per la prima relazione la Chiesa roga e promulga i dommi universali; per la seconda la Chiesa applica questi dommi universali ai casi speciali e alle diverse contingenze dell'umana convivenza. Di qui l'origine della varietà disciplinare. Il domma esprime l'unità; la disciplina esprime la varietà; il domma connota l'interiorità; la disciplina connota l'esteriorità; il domma personifica l'immutabilità, la disciplina esprime la mutabilità. La Chiesa, essendo teandrica, cioè divino-umana, mentre il domma ne connota il Teos, la disciplina ne esprime l'elemento umano. Si tenga per fermo, che nella Chiesa il principio di autorità, espresso nel domma, è inseparabile dal principio di progresso, di vita, di moto, di ragione, espresso nella disciplina, nella polemica, nella discussione, nell'opinione, nell'obbiezione. Solo i veri rivelati sono indiscutibili, e costituiscono la tesi; ma questi veri geuerano essi stessi l'antitesi, la discussione, la scienza, la filosofia, la vita, l'esplicazione, il progresso, la ragione, la varietà, la disciplina, l'opinione. In questo senso Agostino diceva « *in necessariis unitas; in dubiis libertas; in omnibus charitas* ». Il domma è il principio della scienza; la ragione è il mezzo della scienza; la filosofia cattolica è il fine della scienza. Coloro, che vorrebbero erigere in dommi tutte le opinioni di certe scuole, e tutte, anche le più morte discipline, mostrano di non conoscere i tempi, e di non intendere i principii della teologia.

deve necessariamente prendere quella forma, che è conveniente allo stato e alle condizioni della stessa società umana. Quando ciò non fosse, bisognerebbe dire, che quel domma non è divino; ossia non è proporzionabile ai bisogni dell'umana società. Mi spiego con un esempio. È un domma divino la penitenza: ma questo vero divino, appunto perchè è tale, deve potersi proporzionare a tutte le diverse fasi dell'umana convivenza; tanto che, rimanendo uno e immutabile in sè, deve applicarsi in modo diverso nel fanciullo, nell'adulto, nel vecchio, nel sano, nell'ammalato, nell'Oriente, nell'Occidente, nei primi e negli ultimi secoli della Chiesa. Quando un domma non potesse piegarsi a tutti i più svariati bisogni, e a tutte le forme più diverse, che può assumere l'umana società, bisognerebbe credere, che non è divino; e che, quindi, non è divina quella religione, che l'ha promulgato (1). In questo modo, appunto, caddero tutte le

(1) La Chiesa, appunto si dice cattolica, perchè nella sua universalità e unità dommatica, può applicarsi e attuarsi in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Un vero cesserebbe di esser tale, quando non fosse cattolico; il che vuol dire, quando non potesse avere una varietà infinita di applicazioni. E qui vuolsi attentamente notare, che la cattolicità del domma non è altro in fondo, che la relazione, che corre tra il domma in sè e le forme particolari, che esso assume, nell'accomodarsi alle diverse contingenze della società umana. Ma questa relazione, appunto, perchè è una relazione, ha due rispetti; l'uno è lo stesso domma, in quanto è infinitamente adattabile; e in ciò consiste la cattolicità di esso domma; l'altro è essa stessa la forma particolare, che ha preso il domma; e questa forma particolare è quella, che noi appelliamo disciplina. Del che è chiaro, che può bene variare la disci-

religioni pagane; le quali, fondandosi tutte sopra alcuni veri, che non aveano dell'universale e del cattolico, doveano per necessità cadere, quando i veri da esse promulgati non potevano più trovare un'applicazione, nelle mutate condizioni dell'umana società.

Vuolsi, adunque, tenere per certo, che il domma, ad essere divino, deve avere in sè queste due indissociabili proprietà; che esso, cioè, sia immutabile nella sua sostanza, e quindi sia sempre quello che è, in tutti i tempi, in tutti i luoghi, in tutte le condizioni sociali. Sotto questo rispetto, la penitenza è un vero assoluto, invariabile, universale; perciò che, in tutti i tempi, in tutti i luoghi, in tutte le condizioni sociali, l'uomo ha un bisogno assoluto di sottomettere il senso alla ragione, e di domare le sue passioni. Ma non basta che il domma, ad essere divino, sia immutabile; esso deve anche essere cattolico; il che vuol dire, che esso deve potersi adattare a tutti i tempi, a tutti

plina, ma deve rimanere immutabile e cattolico il domma. Allora solo dovrebbe cessare il domma, quando la forma peculiare, in che si manifesta, non avesse nessuna relazione con esso domma, o a questo contraddicesse. Ma quando il domma rimane nella sostanza, e solo si modifica la sua forma speciale, è chiaro, che in ciò si manifesta la sovrana cattolicità del domma. In questa guisa, quantunque ai nostri giorni non sieno più in vigore le penitenze canoniche, si dovrà forse dire, che è cessato il domma della penitenza? Non è cessato il domma, ma è cessata solo quella forma particolare del domma, e ciò per la mutazione grandissima, che ha subita l'umana convivenza. Ma siccome la necessità della penitenza è un vero universale, ne viene, che, cessata quella forma speciale, il domma prende a vivere sotto un'altra forma.

i luoghi, a tutte le forme dell'umana società. E ciò, perchè il domma è di sua natura riferibile alla società umana; la quale, non può a meno che di riceverlo in modo particolare, sotto una forma determinata, sotto condizioni speciali. In questa guisa, il domma dell'unità di Dio è concepito diversamente dal fanciullo e dall'adulto, dalla donnicciuola e dal dotto, dal barbaro e dall'uomo colto. Nè la cosa può essere diversamente; perciò che, se è vero, che la religione cristiana, appunto perchè divina, deve col tempo invadere e occupare tutta la terra, ne viene, che mentre la sua dommatica per una parte è una e immortale, per l'altra, nell'applicarsi che fa e nel riferirsi verso gli uomini, deve per necessità assumere tutti i più svariati aspetti dell'umano consorzio; tanto che il domma stesso sia compreso barbaramente, in tempi barbari, e civilmente in tempi civili. Nè con ciò vuolsi credere, che cangi il domma; mentre cangia solo la relazione, che ha il domma verso gli uomini di quel dato tempo, di quel dato luogo, di quella data coltura. Sotto questo rispetto, la religione cristiana ha potuto rimanere immutabile e integra sostanzialmente, passando per le varie fasi del mosaicismo e del cristanesimo; perciò che queste varie fasi non cambiavano per nulla il domma; ma il domma, rimanendo uno è immutabile, assunse diverse forme, secondo la varietà dei tempi e la diversa coltura degli uomini (1).

(1) Questa bella proprietà, che ha il domma divino di potersi applicare infinitamente; voglio dire, la cattolicità infinita, che è

Dalla dottrina, che ho esposto, nasce un bellissimo corollario, ed è che, mentre la immutabilità e la cattolicità sono una proprietà essenziale del domma, quella forma speciale, tuttavia, in che si determina e si particolareggia il domma, non è più essa il domma, ma è una determinazione speciale del domma, è un' applicazione speciale del domma, è una forma particolare del domma; ma non è il domma. Mi spiego con un esempio. È un domma la necessità della preghiera; ma questo domma, che considerato in sè è immutabile e cattolico; non è più un domma, quando si

nel domma divino, è quella, che deve dare al cattolicesimo una eterna giovinezza. E siccome il concetto di vita, che è il regole sicuro per giudicare dell' opportunità di alcune forme speciali di disciplina, facilmente ci apprende, quali sieno le discipline, che realmente sono morte, ne viene, che abolendo queste forme morte, e instaurandone delle vive, noi avremo una religione sempre giovane e sempre viva. Si tenga per fermo, che ciò che è morto, e morto, e che la vita, il progresso, il moto sono condizioni essenziali dell' umana convivenza. Il domma essendo un vero universalissimo e pieno di vita, è atto a vivere eternamente, presentando in sè una infinità inesauribile di forme speciali. Il domma è un poligono infinito, che rimanendo uno in sè, si moltiplica e si diffonde al di fuori sotto le forme le più svariate. La Chiesa, in quanto è una autorità divina, promulga il domma o il vero universale; la Chiesa, in quanto è un' autorità ecclesiastica, applica il domma nelle sue forme speciali; in quelle forme, cioè, che meglio convengono ai diversi tempi. E siccome l' applicare il domma alle varie contingenze dei tempi e dei luoghi, appartiene alla Chiesa, in quanto è un' autorità ecclesiastica e disciplinare; ne viene, che la Chiesa, sotto questo rispetto, prende realmente una forma nazionale; prende, cioè, una forma, che è propria di quei dati tempi, di quei dati luoghi, di quelle date nazioni. Abbiamo degli esempi cospicui di questa varietà di forme nelle varie Chiese unite dell' Oriente; ad esempio nella Chiesa dei maroniti, degli armeni, dei siriaci, e così di altre

considera nella sua concreta e speciale determinazione. Voglio dire, che quando la Chiesa determina, che la preghiera vuol essere fatta in questo o in quel modo speciale, in questa o in quella lingua speciale, in questo o in quel tempo speciale, allora la Chiesa non promulga un domma; ma meglio applica il domma nel caso concreto (1). Intanto, questo modo particolare, onde si applica il domma, dà luogo a ciò che comunemente si appella disciplina; la quale non è il domma, ma una forma particolare del domma. Del che è chiaro, che infinita è la differenza tra il domma e la disciplina;

Chiese nell'uno e nell'altro emisfero. Ai nostri giorni sembra, che la Chiesa ungherese, nella sua vita esteriore e disciplinare, senta il bisogno di nazionalizzarsi, e di unirsi in maggiore contatto col popolo. Intanto è chiaro, che la vita interiore dà alla Chiesa la sua universalità e cattolicità; e che la vita esteriore deve darle la sua speciale e nazionale fisionomia. O io m'inganno a partito, o è questa la vera dottrina della Chiesa; dottrina che mostra in modo evidente la parte immutabile e la parte mutabile della dommatica cattolica. Ad ogni modo, io assoggetto il mio giudizio individuale a quello dei vari magistrati della Chiesa; i quali, quantunque di loro natura non infallibili, godono tuttavia di quell'aureola di autorità, che in caso può riverberare la Chiesa, considerata come autorità divina.

(1) La Chiesa, in quanto è una podestà divina, promulga e roga i principii; promulga, ad esempio, che la preghiera è necessaria. Questo è un vero divino, universale, assoluto. Ma quando la Chiesa determina una forma particolare della preghiera, allora non opera più la Chiesa, in quanto è una podestà interiore, divina, teandrica; ma, in quanto è una podestà ecclesiastica, disciplinare, esteriore. In questo modo, nella Chiesa di Cristo, l'elemento divino è sempre armonizzante coll'elemento umano; e l'unità del principio si consocia colla varietà dei modi e delle applicazioni. La Divinità della dommatica consiste nella universalità, nell'unità, nel principio; la varietà delle applicazioni co-

perciò che, mentre il domma esprime un Vero immutabile e cattolico; il quale, perciò, è ordinato a tutti i tempi, a tutti i luoghi, a tutti gli individui umani; la disciplina connota più presto un modo particolare di applicare il domma. Il qual modo particolare, appunto perchè particolare, può, anzi deve variare, secondo le diverse contingenze dell'umano consorzio, o secondo le varie condizioni dello stesso individuo. Sotto questo rispetto, altro è il modo di applicare il domma della penitenza in un giovanetto; altro in un adulto; altro in un uomo sano; altro in un uomo ammalato; altro per i popoli che vivono sotto l'equatore, e altro per quelli che vivono nelle regioni polari. Ed è sotto questo rispetto, che la

stituisce la libertà cattolica. Chi volesse trasferire l'immutabilità nelle applicazioni, procederebbe contro l'idea della vita, che è progresso, che è andare, che è vivere. È impossibile, che la Chiesa futura possa, nelle applicazioni, rassomigliare alla Chiesa del Medio Evo. La Chiesa del Medio Evo ha potuto, in via disciplinare, sanzionare l'inquisizione, e tollerare le prigioni e i roghi, come stromenti di religione. Ai nostri giorni la Chiesa, anche in via disciplinare, non potrebbe ciò tollerare. Verrà giorno, in cui la Chiesa, in quanto è una podestà disciplinare, dovrà abolire molte cose, che sono in vigore ai nostri giorni. Il concetto di vita dev'essere il regolo unico, nell'assegnare le discipline proprie dei tempi. Regola universale è, che tanto più è fiorente la religione, quanto minori sono le regole disciplinari. L'esagerazione di queste regole è una delle cause dello scadimento religioso. Il misticismo, di cui non si trova traccia nel Vangelo e nella vita degli Apostoli, è troppo contrario all'indole dei nostri tempi. È necessario, che i veri dommatici, che sono le fonti della vera santità, entrino nel sangue e nella vita della società moderna; e che l'osservanza esatta dei precetti del decalogo costituisca essa la vera disciplina della vita cristiana.

Chiesa ha sempre insegnato, che mentre il domma non può variare, la disciplina è di sua natura variabile; e che mentre la Chiesa non ha nissuna autorità per ciò che spetta ai veri divini, ha invece una podestà assoluta intorno alle cose disciplinari. Di qui è nata la distinzione, ammessa da tutti i canonisti, tra la podestà divina della Chiesa, e la podestà puramente ecclesiastica. La prima si estende alle sole verità universali e dommatiche; la seconda comprende, non più le verità universali e dommatiche, ma le speciali applicazioni di queste verità; ossia comprende le cose disciplinari. Del che è chiaro, che quando la Chiesa varia la disciplina, non tocca per nulla alla sostanza del domma; ma conservando il domma nella sua immutabile unità, lo applica solo con una forma diversa (1).

Intanto da questa mirabile dualità del domma e della disciplina; dualità riconosciuta e confessata mai sempre nella Chiesa cattolica, ne deriva una

(1) Io credo di avere trovato la vera origine della differenza, che è tra il domma e la disciplina; la quale differenza, com'è chiaro, è originata dalla cattolicità stessa del domma. E siccome tutti i cattolici debbono ammettere, che nel Cristianesimo vi ha un elemento immutabile, essenziale, apodittico, che è il domma; e un elemento mutabile, contingente, relativo che è la disciplina; così a nissuno deve parere strana la nostra dottrina, colla quale vogliamo dimostrare, che il Cristianesimo, appunto perchè è divino, deve potersi applicare a tutte le più svariate contingenze della società umana. E chi sa vedere nel fondo delle questioni, deve trovare in questa stessa indefinita pieghevolezza, e in questa immutabilità sostanziale del Cristianesimo, una delle più belle prove della divina sua origine.

bellissima conseguenza, la quale basterebbe essa sola ad apprendere, che la religione cattolica è divina. Voglio dire, che la dommatica cattolica comprende in sè una immutabilità assoluta, e una indefinita pieghevolezza; tanto che, mentre per la prima proprietà, la dommatica cattolica è sempre identica a se stessa, e raccoglie così l'eredità di tutto il passato; per la mutabilità continua della sua disciplina, è idonea a prendere tutte le forme, in che si manifesta la società umana, nei diversi ordini dei tempi; ed ha, sotto questo rispetto, la potenzialità di tutto l'avvenire. Quando la dommatica cattolica non fosse immutabile, perderebbe se stessa; perciò che i veri divini, che essa promulga, cesserebbero di essere ciò che sono, e non avrebbero più nessuna efficacia sulla vita sociale. Quando, invece, le forme speciali del domma non potessero sempre variare, noi avremmo un'immobilità, che ripugna al concetto di vita e di progresso, che è essenziale nell'umana società. E questa dualità del domma e della disciplina corrisponde a capello alla dualità stessa della vita interiore e della vita esteriore della Chiesa. La Chiesa, nella sua vita interiore, esprime e connota il domma, che è immutabile e cattolico. E sotto questo rispetto, appartiene alla Chiesa interiore e divina, il definire e promulgare i veri universali, che sono ordinati a salvare e redimere l'umanità. La Chiesa, di contro, nella sua vita esteriore; in quanto, cioè, essa si riferisce verso l'umana società, esprime e connota, non più il domma, ma l'applicazione concreta e particolare del domma; voglio dire, esprime

e connota la disciplina ecclesiastica. Qui è la ragione della distinzione, che si è sempre fatta tra la podestà divina e la podestà ecclesiastica di essa Chiesa. La podestà divina deriva nella Chiesa dalla sua unione ipostatica col Verbo divino; per la quale unione la Chiesa diviene in realtà un'autorità teandrica e sovranaturale; diviene, cioè, l'organo esteriore e perenne del Verbo stesso divino. Sotto questo rispetto la Chiesa, o radunata nel Concilio, o anche dispersa, parla e promulga i veri cattolici e universali. Questa e non altra è la missione della Chiesa, in quanto è Chiesa; ossia in quanto è una società divina e sovranaturale. Fatta simile a Dio, e posta così a guardiana e custode delle verità universali, essa le promulga e le mantiene, a beneficio tanto degli individui, quanto della società umana. Se gli uomini ascoltano la sua voce, la società dovrà prosperare, e gl'individui dovranno trovarvi la loro salute. Se gli uomini non ascoltano la sua parola, ed essi si perderanno. La Chiesa, cioè, è in ordine all'individuo e alla società umana ciò, che è Dio stesso; il quale attinge l'umanità, non unica immediatamente, ma mediante il Verbo della Chiesa. E in quella guisa, che se noi ascoltiamo Dio, ci salviamo, e se non lo ascoltiamo, ci perdiamo; similmente deve avvenire, che la società, in tanto sarà prospera e felice, in quanto saprà e vorrà giovare di quei veri, che la Chiesa promulga. Con ciò voglio dire, che l'autorità della Chiesa, essendo totalmente divina e sovranaturale, essa deve solo giovare dei mezzi divini e sovranaturali. Ma la Chiesa non è solo un'autorità divina e so-

vraturale, ma essa è anche una podestà ecclesiastica e disciplinare. La podestà ecclesiastica o disciplinare deriva nella Chiesa dalla relazione, che essa prende verso la società umana; per la quale relazione essa applica le verità dommatiche sotto forme speciali, che sono appunto le discipline dei vari tempi, dei vari luoghi, delle varie condizioni sociali. E siccome due sono i termini di questa esteriore relazione; cioè a dire, da un lato è il domma stesso, che deve applicarsi; e dall'altro è la società umana, che deve riceverlo; ne viene per necessaria conseguenza, che la Chiesa, in quanto è una podestà puramente ecclesiastica e disciplinare, nell'applicazione speciale del domma, deve riguardare, da un lato, la verità dommatica, che vuol essere sostanzialmente conservata; e dall'altro deve considerare le speciali condizioni dell'umano consorzio. Quando ciò non avvenisse; ossia quando la podestà ecclesiastica, nell'applicare il domma, non avesse riguardo alle speciali condizioni dell'umano consorzio, non vi sarebbe mica alcuna sconvenienza dalla parte del domma, che di sua natura è cattolico ed universale; ma la sconvenienza sarebbe tra quella forma speciale del domma e la società umana. Sotto questo rispetto, se ai nostri giorni si volesse ristabilire l'antica disciplina delle penitenze canoniche; non ne scapirebbe già il domma in sè; il quale, essendo universale, è indifferente a tutte le forme speciali; ma questa forma speciale, come quella che non è più consona alle condizioni variate dell'umana società, sarebbe essa stessa un vero anacronismo.

e non risponderebbe più alla legge della vita e del progresso. Con ciò voglio dire, che la Chiesa, in quanto è un'autorità puramente ecclesiastica e disciplinare, è tenuta a studiare le vere e genuine condizioni dell'umana convivenza; e ciò a fine di dare al domma quella forma speciale, che meglio corrisponde alle condizioni concrete della società umana. Interviene cioè, in quest'ordine di cose, ciò, che incontra alle leggi stesse civili; lo quali, essendo l'espressione viva dei vari bisogni sociali, debbono per necessità variare nei vari tempi, e prendere quelle forme, che sono volute dall'ambiente sociale. In questo modo, com'è chiaro, è salva la sostanzialità e l'immutabilità del domma; perchè è esso stesso, che si determina in una forma peculiare; ed è salva anche la sua cattolicità, perchè assume esso stesso quella forma speciale, che è voluta dalle condizioni dei tempi. E, siccome la forma particolare, in quanto è una semplice forma, nulla ha del divino e dell'immutabile; quindi ne viene, che i teologi insegnano comunemente, che le leggi puramente disciplinari, in date circostanze, non obbligano con grave incommodo. Il che vuol dire, che in certi casi speciali, non cessa mica il domma, il quale, come tale, non cessa mai; ma cessa invece quella speciale applicazione, la quale è moralmente resa impossibile. Così, a modo di esempio, è un domma la necessità della penitenza, anche esteriore; ma quando altri si trova in condizioni tali di salute, che non può osservare quella forma speciale di penitenza, non è obbligato a quella forma speciale. Né con ciò

si deve dire, che il domma della penitenza cessi, in ordine a quoll'individuo; il quale è tuttavia tenuto ad osservare nella sostanza questo domma; ma cessa di obbligare quella forma particolare del domma. Ed ecco, perchè la Chiesa, pur mantenendo integre e immutabili le verità dommatiche, ha sempre variato nelle loro speciali applicazioni, e ciò secondo la varietà dei tempi e dei luoghi. Basta l'aver letto la storia ecclesiastica, per conoscere, come da questo lato la Chiesa dei nostri tempi sia molto diversa dalla Chiesa del medio Evo, essendo tuttavia rimasta immutabile tutta la sostanzialità dommatica. Intanto è un fatto, che la Chiesa, in quanto è una società divina, promulga e parla i veri universali e i dommi divini; e la Chiesa, in quanto è una società ecclesiastica, attua e proporziona i dommi alle varie condizioni dell'umana società. In questo modo essa ottiene, che la dommatica cattolica si conservi una e immutabile nella sostanza; e che la dommatica cattolica salvi e redima l'umanità di tutti i tempi e di tutti i luoghi. In questo modo ottiene eziandio ciò, che non è dato ad alcun'altra religione, di essere eminentemente conservatrice, e di essere nello stesso punto eminentemente progressiva. La Chiesa, di fatti, conserva eminentemente tutto il passato, nella sostanzialità assoluta dei veri dommatici; e la Chiesa signoreggia potenzialmente tutto l'avvenire, variando e distruggendo continuamente quelle forme speciali del domma, che non sono più convenienti all'indole variata dei tempi.

Le cose dette dichiarano, in che realmente consista la vita interiore della Chiesa, e in che la sua vita esteriore. La vita interiore della Chiesa consiste nel rogare e definire i dommi, in quanto sono verità divine, cattoliche, universali. A questo scopo la Chiesa fu fatta divina, infallibile, custoditrice eterna dei veri. E siccome chi dice Chiesa, dice unione, dice vita, dice il convergere dell'Episcopato cattolico nell'unità e nel centro di sè; ne viene, che la podestà divina e infallibile della Chiesa dev'essere, non già negli individui, che la compongono; ma nel centro e nell'unità di se stessa. L'infallibilità è una dote propria solo della Chiesa, in quanto solo la Chiesa è unita col Verbo divino. Perciò, quando si dice, che il Papa è infallibile, non vuolsi intendere, che esso è infallibile, considerato in sè: il che ripugna; ma che è infallibile, in quanto è, il Capo della Chiesa, in quanto è l'eloquio naturale ed eminente dell'Episcopato, in quanto cioè è il centro di un Tutto, che è infallibile. La Chiesa, costituendo una vita e una gerarchia divinamente ordinata, il considerare il Papa da sè e in sè, è una ridicola astrazione; perciò che qualunque dice Papa, dice nello stesso punto la Chiesa, di cui è il capo (1). Intanto

(1) Avendo Cristo stabilito la Chiesa, come il mezzo unico dell'umana redenzione, è impossibile omai di concepire una Chiesa senza dei fedeli; com'è impossibile di concepire dei fedeli senza dei Pastori, e dei Pastori senza di un Capo supremo. Il concetto di Chiesa esprimendo una vera vita, un vero organismo, una vera gerarchia, richiede assolutamente, che tutti questi componenti si colleghino e armonizzino bellamente insieme, e non si confondano

vuolsi tenere per certo, che la vita interiore della Chiesa consiste nel promulgare e nel definire i veri universali e dommatici. La Chiesa da questo lato è autonoma, assoluta, indipendente; e in tanto costituisce un elemento vivo della società, in quanto è un gran bene per la società, che vi abbia una autorità promulgatrice e custoditrice eterna di quei veri, sui quali si fonda la prosperità sociale. Sotto questo rispetto la Chiesa non ha bisogno per nulla dei mezzi umani; essa basta a se stessa, e ad operare, come Chiesa, non ha bisogno di

quindi, e non si sequestrino a vicenda. Il concepire una Chiesa senza di un Capo; e il concepire un Capo senza delle membra, è cosa assurda; come è assurdo il concepire un essere vivente, senza le sue parti vitali. Avendo Cristo concesso al Corpo della Chiesa il privilegio dell'inerranza e della indefettibilità, ciascuna parte partecipa di questi attributi, secondo che a ciascuna parte conviene. Voglio dire, che i fedeli, in quanto sono la parte inferiore, ne partecipano passivamente: che i Pastori supremi delle Chiese speciali ne partecipano anche attivamente, quando si considerino nel loro insieme, e in quanto costituiscono quel Tutto, che è la Chiesa insegnante, la quale sola è infallibile per sé: che il Romano Pontefice, che è il Capo supremo della Chiesa, in quanto è tale, cioè, in quanto rimane ed è il Capo della Chiesa, possiede esso questi due privilegi. Dico, in quanto è tale; perciò che io credo, che rompono l'organismo della Chiesa quei teologi, che cercano in astratto, se il Papa sia superiore al Concilio ecumenico, e se esso sia per sé infallibile. E non si accorgono questi teologi e canonisti, che Papa e Chiesa sono due elementi inseparabili, e che mentre sono fra di loro distinti, vogliono tuttavia essere inseparabilmente uniti? La Chiesa è un Tutto, e solo come tale è infallibile e indefettibile; il pensare altrimenti è un'assurdità, che può solo essere dettata o dall'ignoranza e dall'adulazione; e intanto, in questo Tutto ogni parte vuol essere ciò che è, nè più, nè meno. Il fedele è il fedele, il Pastore è il Pastore, il Papa è il Papa. Si tenga adunque per certo, che Cristo non ha concesso il dono dell'inerranza a nessun individuo, in quanto è individuo; ma ha concesso il dono dell'inerr-

alcun sussidio esteriore. Quando non bastasse a sè, non sarebbe divina ed eminentemente oggettiva. Locata la Chiesa nell' olimpo altissimo del Verbo divino, essa promulga e parla dei veri, che sono assoluti, necessari, apodittici, e che come tali non possono variare secondo le varie contingenze della società umana. E intanto questi veri divini, appunto perchè divini, sono essi soli il fondamento del ben essere sociale, e il sostegno fermo dell'umana enciclopedia. In questo modo, come è chiaro, si unisce in bella armonia l'ontologismo e lo psicologismo, la

ranza alla Chiesa insegnante. E questa Chiesa insegnante si compone di tutti insieme i Vescovi cattolici; i quali, dovendo costituire una gerarchia, hanno il loro Capo supremo, che è il romano Pontefice. Del che è chiaro, che il dono dell'inerranza risiede sostanzialmente nel corpo dei Pastori, che come tali sono inseparabili dal loro Capo. Quando adunque si dice da alcuni, che il Papa è infallibile, non vuolsi intendere, che il Papa è infallibile, anche separato dal corpo dei Pastori; nel qual caso non è più Papa; ma vuolsi intendere, che è infallibile, in quanto è il Capo di una Chiesa infallibile. Ciò è tanto vero, che non solo il Clero gallicano, nei celebri Comizi dell'anno 1682 ha dichiarato, che « *dans les questions de foi, le Pape a la principale autorité, et ses décisions regardent toutes les Eglises, et chacune en particuliere; mais son jugement peut être corrigé, si le consentement de l'Eglise n'y concourt;* » ma anche quei Canonisti, che sostengono l'infallibilità Pontificia, sono costretti di dichiarare, che il Papa allora solo è infallibile, quando la questione dogmatica, di che si tratta, fu seriamente discussa in varie congregazioni; quando nel pronunziare la sua sentenza definitiva fu realmente libero da ogni morale coazione; quando la sua decisione venne data con un solenne giudizio, che sia stato diretto alla Chiesa universale; e quando, finalmente, abbia esso stesso dichiarato, che la sua decisione è conforme al senso della tradizione, e al giudizio della Chiesa universale. Del che è chiaro, che allora solo, in fine dei conti, il Papa è infallibile, quando si mostra nel fatto l'eloquio esteriore e l'organo vivo della Chiesa.

rivelazione e la filosofia, la Chiesa e lo Stato. Perciò che, in tanto la filosofia e lo Stato potranno prosperare e progredire, in quanto sapranno consociarsi e armonizzare con quei veri, che la Chiesa divina roga e definisce. E siccome la Chiesa, in quanto è un' Autorità divina, non s' intromette nei particolari e nelle ultime deduzioni scientifiche; così è chiaro, che anche posti i sovrani principii del vero e del giusto, è salva l'autonomia della scienza e dello Stato, ai quali soli appartiene l'attuare e lo svolgere quei veri, che la Chiesa ha rivelato. Se la scienza e lo Stato li svolgono realmente, e li attuano per tutte le guise, ed essi avranno corrisposto all'invito amoroso della Chiesa, e otterranno così la vera vita, che consiste nell'armonia della natura e del sovrannaturale. Se la scienza e lo Stato non vogliono ascoltare il Verbo eterno della Chiesa; la Chiesa che è divina, nulla avrà perduto; ma avranno perduto realmente la scienza e lo Stato, che in questo modo avranno smarrito l'unico fondamento della loro vita.

Stabilita così, in che consiste la vita interiore della Chiesa, è bene che vediamo, in che propriamente consiste la vita esteriore di essa Chiesa. Noi abbiamo detto, che altra cosa è il domma divino in sè; e altra cosa è quella forma speciale e concreta, in che si determina e si attua il domma stesso divino. Il domma divino, appunto è tale, perchè può avere una infinità di applicazioni speciali; le quali, in quanto hanno del particolare, costituiscono ciò, che comunemente si appella disciplina. Con ciò voglio dire, che come la vita

interiore della Chiesa consiste nel definire i veri, in quanto hanno del divino e dell'universale; la vita esteriore della Chiesa consiste nel determinare e nel sancire le speciali applicazioni del domma, secondo le varie condizioni dell'umana convivenza. E qui vuolsi attentamente avvertire, che nella vita esteriore, la Chiesa non è, e non può essere un'autorità divina, assoluta, sovranaturale, immutabile, come è nella sua vita interiore. Essa, invece, è un'autorità ecclesiastica, relativa, mutabile; perciò che la determinazione speciale, in che deve applicarsi il domma, dipende dalle svariate contingenze della vita umana e sociale. Con ciò voglio dire, che la Chiesa, quando prescrive delle leggi disciplinari, non è più un'autorità assolutamente legislatrice, ma è un'autorità esecutrice; e quindi, nel prescrivere queste leggi, mentre da un lato deve riferirsi al domma stesso, che vuole applicare; dall'altro deve riferirsi alle reali condizioni della società umana, in che il domma si deve concretare. Ma qui è bene di cercare, a chi realmente spetti il determinare le leggi disciplinari della Chiesa. È cosa certa, che ciò appartiene all'Episcopato, in quanto l'Episcopato fu posto divinamente a reggero e moderare la società dei fedeli. Ma, siccome altra è la vita interiore, e altra è la vita esteriore della Chiesa; e siccome la disciplina, appunto perchè è disciplina, vuol essere accomodata e proporzionata ai bisogni veri e reali della società cristiana; e siccome, per altra parte, nissuno può meglio conoscere le speciali condizioni dei vari popoli, che i Vescovi delle varie nazioni; così è chiaro, che nissuno può meglio

determinare la varia disciplina dei vari paesi, che l'Episcopato insieme raccolto di queste varie nazioni (1). Chi ha di fatti, che possa dire, che la disciplina, che conviene all'Italia, sia quella stessa, che stia bene ai popoli dell'India e del Giappone? Ma quando si pone, che la Chiesa, appunto perchè è cosmopolitica, non può non trovarsi in condizioni assai diverse, ne viene, che soli i Vescovi nazionali possono convenientemente giudicare della maggiore o minore opportunità delle varie discipline. E non ricevertero forse i Vescovi il mandato di pascere e reggere quella Chiesa speciale, che fu loro divinamente confidata? E in che altro può consistere la vera, la legittima, la sostanziale autorità episcopale? Imperciocchè, mentre

(1) Qui propriamente risiede la ragione sostanziale della necessità dei Concilii provinciali, o meglio nazionali, di cui ci danno un bell'esempio le Chiese dell'America. La disciplina, volendo avere del nazionale, del locale, del temporaneo, del successivo, del mutabile, appartiene all'Episcopato nazionale il determinarla, secondo le varie opportunità dei tempi e dei luoghi. E in quella guisa, che solo alla Chiesa teandrica e universale appartiene il promulgare il domma; così in modo speciale all'Episcopato nazionale deve spettare il determinare la disciplina, che meglio si accomoda alle varie nazioni. Voglio dire, che la Chiesa teandrica promulga i dommi; che l'Episcopato, come tale, determina la disciplina delle diverse nazioni o province; e che i Vescovi parziali, poi, sono essi i custodi dei dommi e della disciplina, ciascuno nella propria Chiesa. E siccome questa grande gerarchia della Chiesa confluisce nell'Unità organica di se stessa; così è chiaro, quanta sia l'importanza del romano Pontefice; al quale solo è dato di parlare a nome e nell'autorità della Chiesa tutta; e il quale rappresenta esso solo tutta l'universalità della Chiesa, sparsa e diffusa per tutto il mondo. In questo modo la Chiesa diviene realmente, ed è quella sposa immacolata, che nella sua unità semplicissima « *est circum amicta varietatibus* ».

l'autorità di promulgare e di parlare le verità dommatiche all'universo, appartiene solo alla Chiesa teandrica o al corpo intiero dei Pastori; l'autorità, invece, di reggere e di governare; l'autorità, voglio dire, di stabilire quelle norme, che meglio si convengono, per l'applicazione speciale di questi veri, deve appartenere alla Chiesa, in quanto è un'autorità ecclesiastica; ossia deve appartenere ai Vescovi, che sono i naturali custodi dei veri stessi divini. Con ciò voglio dire che, mentre il Concilio ecumenico e il Papa possono stabilire alcuni punti di disciplina universale; perciò che i Vescovi di tutto l'orbe cattolico e il Papa possono credere, essere questi punti di disciplina necessari o convenienti a tutto l'orbe cattolico, e ciò in alcune speciali contingenze della vita sociale; i Concilii nazionali possono e debbono essi determinare quelle speciali discipline, che meglio convengono alle varie nazioni, nei diversi tempi. Nè vuolsi credere, che questa dottrina sia disforme dall'uso costante della Chiesa; la quale anzi, nei vari Concilii nazionali e provinciali, ha sempre promulgato quelle varie discipline, che erano più omogenee ai diversi tempi, ai diversi luoghi, alle diverse contingenze sociali. Si leggano a questo proposito le prescrizioni dei vari Concilii di Toledo, e si vedrà, come i Vescovi spagnuoli con provinciali statuti si studiasero di provvedere ai bisogni speciali della Chiesa spagnuola. Intanto da questa pratica, che è conforme in tutto e per tutto al vero concetto di Chiesa; che è conforme all'autorità legittima dell'Episcopato, che è posto di diritto divino a reg-

gere la Chiesa; che è consona alla natura stessa del domma e a quella della disciplina; che corrisponde letteralmente alle più pure tradizioni della Chiesa, ne verrebbero due conseguenze di grande importanza. La prima è, che la Chiesa di Cristo, mentre per l'unità invariabile del domma è dovunque simile a se stessa, e mostra in sè quell'unità assoluta di fede, di speranza e di carità, che è la tessera infallibile della divinità; per la varietà della disciplina è diversa nei diversi luoghi, è diversa nei diversi tempi, ed è contemporanea ed omogenea a tutte le possibili civiltà del mondo. Voglio dire, che la Chiesa di Cristo riunisce insieme l'unità e la varietà, l'immutabilità e la mutabilità, la quiete e il moto, la conservazione assoluta e il progresso continuo. La seconda conseguenza è, che se l'Episcopato nazionale, insieme raccolto, sanziona esso stesso e determina la disciplina, che meglio conviene a quella data nazione, in quelle speciali condizioni di luogo e di tempo, si cesseranno in gran parte le lotte della Chiesa collo Stato, e si otterrà più presto quell'armonia della vita naturale e della vita sovranaturale dell'umana convivenza. Niuno ignora, che il concetto di Chiesa nazionale è balenato sovente al pensiero di molti, i quali credevano con ciò di cessare, da un canto, i pericoli di un'anarchia religiosa; e dall'altro di evitare le lotte e le guerre continue della Chiesa e dello Stato. Questa teorica della Chiesa nazionale, di che abbiamo avuto, anche in tempi a noi vicini, non pochi esperimenti, ha trovato alcuni partigiani, anche in uomini eminenti,

i quali però errarono grandemente, nel determinarne il vero concetto. Vuolsi tuttavia confessare, che questa teorica, se si toglie ciò che ha di eccessivo e di erroneo, può ammettere un senso vero o legittimo; il quale si fonda nella distinzione, che noi abbiamo fatto della Chiesa interiore e della Chiesa esteriore, del domma e della disciplina, dell'autorità divina e dell'autorità disciplinare della Chiesa stessa. Chi volesse ammettere una Chiesa nazionale, che fosse essa l'organo del Verbo divino, e quindi promulgasse essa i dommi e i veri universali, distruggerebbe nello stesso punto il concetto vero di Chiesa; perciò che chi dice Chiesa, dice una autorità divina, assoluta, universale, cosmopolitica. La Chiesa, di fatti, è il mezzo divino della redenzione umana, non in quanto è una parte, ma in quanto è il tutto; non in quanto è un raggio, ma in quanto è il centro; non in quanto è la varietà, ma in quanto è l'unità organica e viva di tutta l'umanità. Ma, se non si può ammettere, sotto questo rispetto, una Chiesa nazionale; questa Chiesa nazionale si può, anzi si deve ammettere, per ciò che spetta alla disciplina; ossia per ciò che spetta alla vita esteriore della Chiesa. Imperciocchè la disciplina non riguarda il domma in sè, ma riguarda una forma speciale del domma; la quale forma, dovendo e potendo variare, e ciò secondo la varietà dei tempi e dei luoghi; è chiaro che nissuno può meglio giudicare della opportunità o non opportunità di queste modificazioni disciplinari, se non i Vescovi delle diverse nazioni. E siccome i Vescovi sono anche una parte della na-

zione, ne viene che la disciplina, che sanzioneranno i Vescovi nazionali, mentre da un lato conserverà tutta l'efficacia del domma, dall'altro prenderà le vere e più opportune forme della propria nazione. Voglio dire, che in questo caso, la disciplina ecclesiastica sarà la sintesi e l'armonia del domma, per una parte, e della vita nazionale, per l'altra. E che cosa è, di grazia, la vita cristiana, se non la sintesi beata della vita sovrannaturale e della vita naturale? Che cosa è la vita cristiana, se non l'armonia del bello divino e del bello umano? Che cosa è la vita cristiana, se non la sintesi della fede e della ragione, della Chiesa e dello Stato? Del che si vede, che chi dice disciplina, dice nello stesso punto una parola sintetica; la quale da un lato si riferisce al domma, da cui prende tutta la sua efficacia e il suo essere; e dall'altro si riferisce alla società umana, verso cui si deve proporzionare. Perciò, mentre non si potrebbe dire disciplina ecclesiastica quella, che ripugna al domma; similmente si dovrebbe dire, che non merita questo nome quella disciplina, che fosse affatto disforme all'indole dei tempi e ai bisogni dell'umano consorzio. Poniamo, di fatti, che la Chiesa stabilisse un numero straordinario di giorni festivi, o volesse estendere di troppo gl'impedimenti del matrimonio, chi non vede quale sconcerto non arrecherebbe essa nella vita naturale della società umana? Del che è chiaro, che la disciplina, ad essere tale, non solo vuol essere derivata, come da sua nativa sorgente, dal domma; ma deve anche essere proporzionata alle vere condizioni sociali. Ora, queste vere

condizioni delle varie società umane, chi può conoscerle meglio, se non i Vescovi delle varie nazioni? Del che è chiaro, che il sanzionare le discipline, che meglio convengono ai diversi luoghi e ai diversi tempi, dove in modo specialissimo appartenere ai Vescovi di ciascuna nazione; i quali, in questo modo, acquisterebbero anche quell'aureola di credito e di autorità, che in questi ultimi secoli hanno in gran parte perduto. Rimane ora che vediamo, quali sono le relazioni, che la Chiesa deve avere verso lo Stato.

In quella guisa, che la vita sovranaturale della società umana è personeggiata nella Chiesa teandrica; similmente la vita naturale di essa società viene espressa e concretata nel Governo o nello Stato; intorno al quale, perciò, circola e muove la vita naturale dell'umana famiglia. Chi non vede, di fatto, che tutti gli uomini, nelle scambievoli loro, naturali e sociali relazioni, sono mossi e governati da una forza suprema, che è appunto il Governo e lo Stato? Nè la cosa può essere diversamente: perciò che, essendo gli uomini di loro natura ordinati al vivere sociale; e la società non potendosi ottenere, senza che fra i soci predomini e sovraneggi un elemento superiore e una forza suprema, che valga a contenere tutti i soci nell'osservanza di quelle leggi, per cui sono salvi gl'interessi comuni di tutta la società; ne viene, che il Governo, ossia lo Stato è essenziale alla società così, come la causa è essenziale all'effetto. Che cosa, adunque, è lo Stato, se non quell'elemento, che trovandosi prevalente nella società, s'impone essenzialmente

a tutti i soci, conciliando colla sua forza suprema tutte le disuglianze sociali, e ottenendo col suo predominio, che gli interessi individuali ed egoistici dei soci sottostiano agl'interessi comuni della società medesima? E siccome la società umana può trovarsi nelle più svariate contingenze, dalla più selvaggia barbarie sino alla più squisita civiltà, ne viene, che in questa comunanza di soci, aventi in sè tante disuglianze, possono predominare e prevalere gli elementi più diversi, e dar luogo così alle più svariate forme di Governo. In questa guisa, nelle società barbare e selvagge, deve certamente prevalere la forza brutale; e quindi il Governo e lo Stato, in una società barbara, assumerà una forma dispotica e militare. Del che si vede, che la forma o il modo del Governo è essenzialmente determinata dalle condizioni stesse, in che si trova la società umana; nella quale, secondo che la società è barbara o civile, deve prevalere l'elemento barbaro o civile. Volere adunque o non volere, il Governo o lo Stato è sempre l'espressione fedele di quell'elemento, che prevale nella società; tanto che nissun Governo può a lungo durare, quando non sia conforme all'elemento prevalente nella società medesima. Del che si mostra verissima quella sentenza, che è su tutte le labbra, che, cioè, i popoli hanno sempre quel Governo, che sanno meritarsi. E siccome lo scopo supremo e immediato dello Stato è di proteggere e salvare gl'interessi comuni dei soci, subordinando gl'interessi individuali ed egoistici agli interessi generali della società; ne viene, che la forma, anche più diversa, che assume lo Stato,

è sempre legittima, purchè possa ottenere il fine prossimo e immediato dello Stato, che è quello di subordinare gl'interessi individuali agli interessi comuni della società medesima (1). Perciò, se in una società barbara, l'elemento prevalente è la forza brutale; e se questa sola può impedire, che gl'interessi comuni dei soci vadano in fascio, e la società stessa perisca, l'unica forma legittima è il Governo assolutamente dispotico; perciò che esso solo può salvare la società dall'estrema ruina, e ottenere così quel fine supremo, per cui gli uomini si radunano in società; che è quello appunto di salvare, per modo diretto, gl'interessi comuni della società, e per modo indiretto, gl'interessi individuali dei singoli soci.

Intanto, se è vero, che gli uomini sono ordinati alla vita sociale; se è vero eziandio, che la vita sociale non si può ottenere, senza che in essa predomini una forza superiore, la quale possa essa sola conciliare e armonizzare tutte le disuglianze, che sono nella società; se è vero finalmente, che questa forza prevalente è quella appunto, che dà luogo allo Stato, il quale è perciò l'espressione viva e sincera della società medesima, ne viene, che lo Stato è esso stesso un Ente da sè, autonomo, indipendente, distinto affatto da ogni altro Ente: il quale ha

(1) Noti il lettore, che lo scopo dello Stato, essendo quello di ottenere, che prevalgano gl'interessi comuni agl'interessi individuali, è in sè santo e divino. Che cosa, difatti, vi ha di più santo e di più divino, che il conato continuo di ottenere, che gli uomini si affrettino, si uniscano e salvino così in modo diretto gl'interessi comuni, e in modo indiretto gl'interessi individuali?

insieme il debito e il diritto di difendere e salvare gl'interessi comuni dei soci, subordinando a questi gl'interessi egoistici e personali. Vuolsi, adunque, tenere come un assioma, che lo Stato, per ciò che spetta alla vita naturale dell'umanità, è indipendente da qualunque altra autorità, è autonomo, è primo, è assoluto; in quella guisa stessa, che la Chiesa, per ciò che spetta alla vita sovranaturale dell'umana società, è essa stessa libera affatto, autonoma, indipendente, assoluta (1). Questa è sempre stata la dottrina della Chiesa, la quale in ogni tempo ha riconosciuto, che la podestà dello Stato, nel giro delle sue attribuzioni e nell'orbita della natura, è suprema, autonoma, indipendente. Quando la cosa fosse diversamente, bisognerebbe credere, che il Governo sarebbe nello stesso punto e non sarebbe il Governo; perciò che, quando non fosse autonomo, a reggere gl'interessi sociali esso dovrebbe mutuare la sua autorità da un'autorità superiore; la quale sola, in questa ipotesi, sarebbe il vero Governo.

Ma altro è il dire, che lo Stato, in quanto è Stato, è un Ente da sè, autonomo e indipendente affatto da qualunque altra autorità; e altro è il dire, che lo Stato non deve avere delle relazioni verso la Chiesa

(1) La Chiesa e lo Stato, come quelli che hanno uno scopo del tutto distinto e determinato, costituiscono due vite e due enti, che, come tali, sono indipendenti, autonomi e assoluti. La Chiesa, come autorità divina, ha la missione di salvare gl'individui umani con una parola e con una grazia del tutto divina. Lo Stato, come autorità civile, ha la missione di salvare gl'interessi comuni della società con quei mezzi naturali, che meglio conducono a questo fine. Sotto questo rispetto è verissima la sentenza « libera Chiesa in libero Stato ».

e che la Chiesa non deve averne verso lo Stato. Imperciocchè, se è vero, che l'uomo ha una vita naturale e una vita sovrannaturale, ne viene di necessità, che tra la vita naturale e la vita sovrannaturale dell'umanità debbono correre delle vere e scambiabili relazioni. E in quella guisa, che nell'individuo umano, pogniamo che lo spirito sia un Ente da sè, e il corpo sia anche un Ente da sè, tuttavia tra lo spirito e il corpo discorrono delle mutue relazioni; tanto che dal mutuo riferirsi dello spirito verso il corpo, e del corpo verso lo spirito, spira appunto e procede la vita umana, che è la sintesi dello spirito e del corpo; similmente nella vita sociale dell'umanità, se è vero che la Chiesa teandrica simboleggia ed esprime la vita sovrannaturale della società umana, e che lo Stato ne esprime la vita naturale; ne viene, che queste due vite, pur rimanendo autonome e indipendenti, ciascuna nella propria sfera, debbono tuttavia riferirsi l'una verso dell'altra; di guisa che da queste mutue relazioni spiri e proceda quella vita sintetica della società umana, la quale, non essendo nè una vita del tutto sovrannaturale, nè una vita del tutto naturale, ha insieme dell'una e dell'altra (1). Deve, cioè, succedere nella vita sociale dell'umanità ciò, che incontra in tutte le vite; nelle quali ciascun componente vitale è ciò

(1) Per noi la sintesi della vita sovrannaturale e della vita naturale è la vita cristiana, presa nel vero suo senso. Imperciocchè la vita cristiana armonizza in sè la fede e la ragione, la teologia e la filosofia, il Vero divino e la sua scientifica esplicazione, la Religione e la Patria.

che è; ma intanto ciascun componente vitale deve riferirsi verso l'altro per modo, che ne nasca quindi l'organismo vitale. Ma prima di dichiarare, in che consistano queste vicendevoli relazioni della Chiesa verso lo Stato e dello Stato verso la Chiesa, è bene, che esaminiamo le diverse opinioni, che sono in voga intorno a questo punto gravissimo di scienza sociale.

Non mancano alcuni, i quali dicono apertamente, che lo Stato e la Chiesa non debbono avere tra di loro relazioni di sorta; e quindi, a cessare in radice ogni difficoltà, mettono innanzi questa formola, omai divenuta famosa » separazione assoluta dello Stato dalla Chiesa ». Ma questa sentenza tiene dell'assurdo e dell'impossibile. Imperciocchè, se è vero che la Chiesa o il domma divino è un elemento essenziale della società umana; se è vero eziandio, che lo Stato è un elemento essenziale della stessa società umana, è omai impossibile, che questi due elementi, che debbono convivere nello stesso corpo sociale, non dicano tra di loro delle vicendevoli relazioni. La storia poi di tutti i tempi ci attesta, che tra lo Stato e la Chiesa corsero sempre delle relazioni; le quali hanno bene potuto essere o buone o sofistiche, ma nel fatto esistettero sempre. Perciò, chi volesse sequestrare del tutto lo Stato dalla Chiesa, farebbe opera inutile e impossibile.

Altri invece vogliono, che lo Stato dipenda dalla Chiesa; tanto che le relazioni dello Stato verso la Chiesa siano quelle dell'inferiore verso il superiore. Questa fu l'opinione, che piacque

pressocchè a tutti i canonisti del medio Evo, e che ebbe molti seguaci, anche in questi ultimi tempi, presso una società di teologi molto famosa. Non è dubbio tuttavia, che questo modo di pensare ripugna affatto al principio della vita; il quale richiede imperiosamente, che ciascuna cosa sia ciò che è, e che un Ente non invada e non occupi la vita dell'Ente contrario. Perciò, se è vero, che la Chiesa, nella vita sociale, personeggia l'elemento sovranaturale; se è vero eziandio, che lo Stato ne esprime l'elemento naturale; è assurdo, che la Chiesa possa invadere e occupare gli uffizi dello Stato, e di Chiesa che è, si faccia Stato essa stessa (1). Quando si ponesse questa ipotesi, lo Stato cesserebbe nello stesso punto di essere lo Stato, e diverrebbe invece un'appendice della Chiesa. E questa in realtà fu la condizione del corpo sociale nel medio Evo; quando bastava anche una sola parola della Chiesa per mandare in fascio un regno intiero, e sconvolgere così tutti gli ordini naturali e civili della società. Del che si vede, che in quei tempi di barbarie, le relazioni della Chiesa verso

(1) È forse possibile, che nella vita divina il Padre sia il Figlio, o il Figlio sia il Padre? Ogni elemento vitale non può e non deve invadere il posto dell'elemento contrario. Quando ciò accadesse, la vita diverrebbe sofistica. Con ciò non voglio mica dire, che la Chiesa non possa anche tenere gli uffizi dello Stato; ma quando ciò fa, lo fa, non in quanto è Chiesa, ma in quanto è Stato. Voglio dire, che negli uffizi statuali la Chiesa non è Chiesa, ma è Stato. E certamente le condizioni sociali possono esser tali, che richieggano, che, in date contingenze, la Chiesa tenga anche l'uffizio dello Stato. Ma nessuno dirà, che negli uffizi dello Stato la Chiesa sia diretta immediatamente dallo Spirito Santo.

lo Stato, erano del tutto falsate e sofistiche (1); perciò che la Chiesa, non paga dell'elemento sovrannaturale, in che consisto la sua vita vera e reale, invadeva sovente la vita interiore e il dominio proprio dello Stato. Non si può, adunque, senza ammettere un panteismo sociale, accettaro l'ipotesi della dipendenza dello Stato dalla Chiesa. Chi ha, difatti, che ai nostri giorni crederebbe ancora attuabile l'idea d'Ildebrando e la politica d'Innocenzo III? Questa teorica è morta per sempre, ed è impossibile, che si rinnovi per l'avvenire. Che se tuttavia questa politica teocratica prevalse per molti secoli, vuolsi confessare, che ciò è derivato per la natura stessa delle cose, e per lo svolgersi gerarchico della idea della vita. Imperciocchè il principio della vita richiede, che una cosa qualunque abbia prima il principio di sè, quindi il mezzo di sè, finalmente il fine di sè. Voglio dire, che essendo, dopo lo sfasciarsi del Paganesimo, e lo scadere precipite della civiltà romana, entrato nelle viscere della società un elemento nuovo e robusto, che era il Cristianesimo, dovette naturalmente avvenire, che la nuova fede, personeggiata nella Chiesa, predominasse per modo, che quasi fosse spenta nell'animo dei popoli l'idea della vita naturale e civile. Nè la cosa poteva essere diversamente; perciò che l'umana ragione, appunto perchè finita, dovendo procedero per analisi,

(1) Dico, falsate e sofistiche, se si guardano in modo assoluto, non in modo relativo. Imperciocchè le condizioni dei tempi richiedevano che la Chiesa facesse anche gli uffizi dello Stato. Del resto è chiaro, che quando la Chiesa sovraneggiava lo Stato, in ciò non era Chiesa, ma era Stato.

era impossibile, che nel primo periodo della vita cristiana, potesse tosto vedere l'armonia, che dev'essere tra la vita sovrannaturale e la vita naturale dell'umana convivenza. In quei primi momenti di Cristianesimo, l'umana ragione, sorta allora dalle stranezze del Paganesimo, tutta dovea sentire la bellezza dell'idea cristiana; e quindi tutta dovea a lei abbandonarsi, fidente e sicura. In questo modo è avvenuto, che nel primo periodo della storia cristiana, la fede predominasse per guisa, che invadesse essa sola tutti gli elementi vivi della società, e tutti li rinnovasse, accomodandoli alle condizioni nuove, che essa stessa avea create. Non è perciò maraviglia, se la Chicsa, di cui si sentiva allora, in modo fortissimo, il bisogno, ha preso un assoluto predominio sovra lo Stato; il quale perciò dopo il volgere di alcuni secoli, e nella notte profonda del medio Evo, dovette considerarsi esso stesso, come un'appendice della Chiesa. Dovea, cioè, incontrare alla società umana in generale, ciò che interviene all'individuo; nel quale il sentimento e la fede, nel primo periodo della vita, signoreggia la ragione e l'arbitrio per guisa, che la vita naturale è presso che spenta e smarrita. In questo modo si spiega il predominio assoluto, che ha dovuto avere la teocrazia, nel primo svolgersi della vita cristiana; e si chiarisce eziandio, come nell'umana società sia forte e prepotente il sentimento del sovrannaturale; il quale, presso tutte le genti ha ottenuto, che la teocrazia precedesse a tutte le altre forme di Governo, e che la teologia sovranecciasse tutte le altre scienze.

Altri, finalmente, vorrebbero, che la Chiesa fosse essa stessa un'appartenenza dello Stato; tanto che la Chiesa avesse verso lo Stato le relazioni, che l'inferiore ha verso il superiore. Ma questa sentenza, come è chiaro, tende ad annullare nella radice l'autonomia e la vita della Chiesa; e distrugge quindi l'essenza stessa del corpo sociale, il quale ha tanto bisogno della vita sovranaturale, quanto ha bisogno della vita naturale. Le cose, che abbiamo detto finora, dimostrano ad evidenza, che la religione e la fede, di cui è l'espressione la Chiesa teandrica, sono un elemento essenziale dell'umanità; e che la ragione e la natura, di cui nel corpo sociale è l'espressione lo Stato, sono anche un elemento essenziale dell'umanità. Vuolsi adunque tenere per fermo, che la Chiesa e lo Stato sono due enti, distinti l'uno dall'altro, indipendenti, supremi, autonomi; dei quali il primo rappresenta gl'interessi religiosi della società, e l'altro ne rappresenta gl'interessi civili e naturali. Ma quando gl'interessi religiosi e sovranaturali dell'umanità sieno subordinati allo Stato, è chiaro, che la Chiesa è nello stesso punto annullata, e che lo Stato diviene Chiesa. Quando ciò avvenisse realmente, i principii eterni di giustizia sarebbero posti nelle mani stesse dello Stato, e non vi sarebbe più un'autorità superiore, che potesse frenare il dispotismo della forza materiale. Io so bene, che a ciò miravano le più assolute autocrazie statuali; ma io so pure, che queste assolute autocrazie troveranno, per il bene dell'umanità, un freno insuperabile nella parola divina della Chiesa, la quale dirà » fin qui potrai venire; più in là i

tuoi flutti si romperanno infallantemente ». La necessità di una parola divina e di un'autorità eminentemente spirituale deve tornare di tale giovinamento, specialmente alle classi povere, che la democrazia più schietta e avanzata dovrebbe farsene essa la più calda partigiana. A questa autorità eminentemente sovranaturale alludeva il grande Napoleone, quando, profondo conoscitore com'era delle cose umane, confessava, che pur comandando a mezzo mondo, sentiva che v'era un'autorità superiore alla sua, e che, mentr'egli comandava ai corpi, il Papa comandava agli spiriti. È chiaro, adunque, che non si può accettare in nissun modo l'autorità dello Stato sovra la Chiesa.

Quali, adunque, dovranno essere le vera e legittime relazioni della Chiesa verso lo Stato, e dello Stato verso la Chiesa? Prima di chiarire le relazioni, che hanno luogo tra lo Stato e la Chiesa, gioverà, che io premetta alcuni veri, che sono al tutto chiari e indiscutibili, specialmente per i cattolici. E prima di tutto, io noto, che essendo l'uomo, per una colpa di origine, caduto di quello stato sovranaturale, in che Iddio lo avea creato, esso non può, colle sole sue forze naturali, possedere la pienezza della sua vita, e conseguire quel fine ultimo, a cui Iddio lo avea gratuitamente elevato. Laonde fu mestieri, che il Figliuolo di Dio, fattosi carne, venisse esso stesso a redimere gli uomini e ridonar loro, nella sua misericordia, i perduti privilegi, e farli degni così di conseguire il loro fine sovranaturale, che è la visione stessa di Dio. E perchè tutti gli uomini conoscessero, qual è la vera dottrina in-

segnata da Cristo, Redentore universale dell'umanità, ha voluto questo divin Redentore stabilire esso stesso un Magistero esterno, visibile, sommanente autorevole, che fosse l'organo vivo e parlante del Verbo stesso di Dio. Del che è chiaro, che l'uomo, in tanto può redimersi e rinnovarsi nella pienezza della sua vita e de'suoi diritti, in quanto armonizza con questa Chiesa, che è fatta così la rappresentante perpetua del Verbo divino. Con ciò voglio dire, che Iddio non attinge immediatamente l'umanità colla divina sua parola; ma l'attinge solo mediante la Chiesa, che esso ha istituito. In questo modo tutti possono sapere, che quivi è la verità e la giustizia eterna, dove vi è questa Chiesa viva di Dio. Il che in altri termini vuol dire, che la Chiesa rappresenta in modo vivo e sensibile la stessa Divinità.

In secondo luogo, vuolsi tenere per certo, che la missione e l'autorità di questa Chiesa è al tutto divina e sovrannaturale, non umana e naturale. Avendo l'uomo, nella sua caduta, perduto i suoi privilegi sovrannaturali, è chiaro, che Cristo, in tanto redense per modo diretto l'individuo umano, e per modo indiretto la società umana, in quanto ha loro restituito tutti gli antichi privilegi sovrannaturali. E siccome la sostanza dei privilegi sovrannaturali consisteva in ciò, che l'umana ragione s'illuminasse nella Parola di Dio, e la volontà umana si confortasse nella grazia del suo Creatore; così fu mestieri, che l'umanità redenta ritrovasse in Cristo, e per Cristo nella Chiesa, questi sussidi sovrannaturali; senza dei quali l'individuo

umano e la società stessa non potrebbero possedere pienamente la loro vita. Del che si vede, che la Chiesa allora ha compiuto la sua missione divina, quando ha amministrato la divina Parola, e per mezzo dei Sacramenti ha distribuito la grazia divina. L'entrata perciò della Chiesa nelle faccende dello Stato non può assolutamente appartenere alla vita essenziale della Chiesa; ma può appartenere alla sua vita accessoria e contingente, come nel fatto avvenne, specialmente nei tempi di mezzo.

In terzo luogo, è cosa ammessa da tutti, che l'ordine sovranaturale non annienta, ma perfeziona l'ordine stesso naturale. Con ciò voglio dire, che mentre da un canto si deve tenere per necessaria la parola e la grazia di Dio, per l'altra vuolsi ammettere, come un assioma, il valore e l'integrità, almeno sostanziale, dell'umana ragione e del libero arbitrio; ossia vuolsi ammettere come un assioma, l'integrità e l'armonia dell'ordine naturale. Quando ciò non fosse, saremmo costretti di dire con Lutero, che il peccato d'origine ha tutto distrutto nell'uomo, anche la ragione naturale e il libero arbitrio. È bene il vero, che l'umana ragione ha dovuto rimanere essa stessa indebolita per la perdita, che ha fatto, di quel lume interiore di fede, ond'era adorna la mente di Adamo; ma ciò non vuol dire, che l'ordine naturale, sostanzialmente, non sia integro e perfetto.

In quarto luogo, non è dubbio, che come la Chiesa è un Ente da sè, autonomo, assoluto e in-

dipendente; così anche lo Stato, in quanto personeggia la natura e la società umana, nell'ordine civile e naturale, è anche un Ente da sè, autonomo, assoluto, indipendente. Tale fu sempre la dottrina della Chiesa, e tale è quella del vangelo, dove chiaramente si dice *« regnum meum non est de hoc mundo »* *« quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo »*. La Chiesa, essendo un'autorità divina e sovranaturale, deve giovarsi dei mezzi divini e sovranaturali. Lo Stato, essendo un'autorità umana e naturale, deve giovarsi dei mezzi umani e naturali. Il fine immediato della Chiesa è la salute eterna dell'individuo umano, e ciò mediante la parola e la grazia di Cristo. Il fine immediato dello Stato è la salute degli interessi comuni della società umana; e per mezzo degli interessi comuni, è anche la salute degli interessi individuali. Del che è chiaro, che il fine stesso che si propone lo Stato, è conforme affatto al domma cattolico; il quale vuole esso stesso, che gl'interessi egoistici e individuali sieno subordinati agl'interessi comuni e universali dell'umana natura.

In quinto luogo è certo, che lo stato di società, come quello, che si fonda sull'essenza della natura umana, è voluto direttamente da Dio stesso, in quanto è esso stesso l'autore della natura. Imperciocchè, se è vero, che l'individuo umano non può salvare se stesso, e tutti i suoi legittimi e naturali interessi, se non col mezzo della società; se è vero, che l'uomo, solo per la società e nella società, può nascere, vivere e prosperare; ne viene, che lo Stato, da questo canto, diviene il mezzo

unico, di che deve servirsi la Chiesa per ottenere quel fine sovranaturale, per cui fu istituita. Come, di fatti, potrebbe l'individuo umano ottenere il suo fine sovranaturale, quando non esistesse la società umana, e quindi lo Stato; nel quale unicamente l'uomo può salvare se stesso? Del che è chiaro, che la società è un mezzo assolutamente necessario alla vita stessa della Chiesa. Tanto è lunge, adunque, che lo Stato sia un fuor d'opera per la Chiesa, che è esso stesso quel mezzo unico, per cui la Chiesa può ottenere il fine speciale della sua divina missione.

In sesto luogo, vuolsi tenere per certo, che la missione della Chiesa teandrica, essendo divina e sovranaturale, deve per ciò stesso essere, non mica nazionale, ma cosmopolitica e universale. Con ciò voglio dire, che è tanto lunge, che la Chiesa debba avere una ingerenza diretta nello Stato, che essa, superiore a tutti gli Stati, propone dei dommi universali, che sono bene utili a tutti gli Stati, ma non hanno un riguardo speciale a questo o a quello Stato. La sua missione e la sua Parola, essendo divina e assoluta, non può e non deve riferirsi a questo o a quello Stato. Fatta simile a Dio, essa parla la verità e la giustizia eterna, desiderosa, che i popoli vogliano uniformare le loro azioni alla voce eloquente di questi oracoli divini. Se i popoli ascoltano questa voce, ed essi saranno anche civilmente felici; se non l'ascoltano, la Parola di Dio non è caduta invano; perciò che i popoli ne porteranno in se stessi la pena. Del che si vede, che la Parola di Dio ha con se stessa

la sua sanzione, sanzione unicamente divina e sovranaturale (1).

Premessi tutti questi veri, io dico, che la relazione che la Chiesa, in quanto è un'autorità divina, ha verso lo Stato, è quella, che ha il principio verso il mezzo. Dico quindi, che la relazione, che ha lo Stato verso la Chiesa, è quella, che ha il mezzo verso il principio. La Chiesa, come principio, agisce colle verità dominatiche verso la società umana, e tende essa stessa a informarla bellamente in questi veri. Lo Stato poi, come mezzo, reagisce esso stesso verso queste verità, che sono la sua vita; le esplica e le traduce nella vita naturale e civile; le svolge nell'individuo, nella famiglia e nella società; e cospira così esso stesso verso quel fine, che si proponeva la Chiesa. Che cosa, intanto, dovrà derivare da quest'azione e tendenza della Chiesa, e da questa reazione e cospirazione dello Stato? Da questa mutua azione e reazione dovrà procedere e spirare la perfezione della società umana; la quale perciò sintetizza e armonizza in sè la vita sovranaturale, espressa nella Chiesa, e la vita naturale, espressa nello Stato. La società umana non sarà, nè una società del tutto sovranaturale.

(1) Noti il lettore, che quando la Chiesa, per mezzo del romano Pontefice, o anche altrimenti, tratta delle questioni particolari coi vari Stati, essa in questi casi non rappresenta la Chiesa teandrica, ma la Chiesa, in quanto è una semplice autorità ecclesiastica e disciplinaria. Ora è infinito il divario, che è tra la vita vera e interiore della Chiesa, e la sua vita esteriore. I vari trattati, che può fare la Chiesa coi diversi Stati, spettano alla vita esteriore o accessoria della Chiesa, non alla sua intima ed essenziale natura.

turale; il che ripugna al fine mondiale e terrestre dell'umanità, nè una società del tutto naturale; il che ripugna al fine divino e oltremondano dell'umanità; ma sarà la vera e perfetta società umana. Voglio dire, che sarà una società sintetica, avente insieme del divino e dell'umano, della fede e della ragione, del sovrannaturale e del naturale. E tale è realmente l'indole vera della società umana; la quale, quando non si fondasse sovra dei veri divini e sovrannaturali, mancherebbe della base solida di sè; e quando non esplicasse e traducesse nella natura e nella vita civile tutti questi veri divini, perderebbe se stessa. Del che si pare, che la Chiesa è realmente il principio onde nasce la società umana; che lo Stato è realmente il mezzo unico, che può conservare la società umana; che la società umana, in fine, è essa il risultato sintetico del principio e del mezzo. La Chiesa, come principio, ha in sè l'azione e la tendenza; lo Stato, come mezzo, ha in sè la reazione e la cospirazione; di guisa che dal mutuo riferirsi della Chiesa verso lo Stato, e dello Stato verso la Chiesa, vien fuori e procede la società umana. E in quella guisa, che il principio nè può, nè deve invadere la vita del mezzo; e che il mezzo nè può, nè deve invadere la vita del principio; così è chiaro, che la Chiesa nè può, nè deve invadere la vita dello Stato; e lo Stato nè può, nè deve invadere la vita della Chiesa. E in quella guisa ancora, che il principio è solo il principio, e il mezzo è solo il mezzo; così è anche manifesto, che la Chiesa, in quanto è una società teandrica, deve solo promulgare e parlare i veri di-

vini, che come tali sono il principio vero della salute dell'umanità; mentre lo Stato, che è il mezzo unico, in che si sostiene la società, deve essere mezzo, e non principio. In questo modo si vede, che la Chiesa e lo Stato, mentre tra di loro sono realmente distinti; tanto che l'uno non è l'altro; sono tuttavia inseparabili affatto tra di loro; come quelli, che sono i componenti necessari di un' unica vita, che è quella della società umana (1).

(1) In questo modo, si può ora comprendere il valore della formola « libera Chiesa in libero Stato ». La Chiesa è realmente libera; perciò che la Chiesa, in quanto è Chiesa, è una cosa sola col Verbo divino. Da questo lato la Chiesa è affatto autonoma, indipendente, assoluta. Fatta simile a Dio, promulga i Veri divini, e difende in questo modo, tutti i più sani diritti dell'umanità. Lo Stato, poi, è anche libero; perciò che, quantunque sia suo debito di ascoltare la parola della Chiesa, quando promulga dei veri universali; perciò che tutta l'umanità è soggetta alla nobile signoria del Vero; esso tuttavia può abusare la sua libertà, e non ascoltarla. Voglio dire, che lo Stato si trova esso stesso in quella condizione, in che è ciascun uomo; il quale, quantunque debba amare la giustizia e fare il bene, può tuttavia, abusando la libertà, fare il male. Ma, in quella guisa, che l'uomo privato, così adoperando, perde se stesso; similmente lo Stato, non ascoltando la parola sovranaturale della Chiesa, e lasciando, così, da un canto le regole eterne della giustizia, di cui è custode la Chiesa stessa; dovrà lasciarsi andare a tutte le turpitudini del paganesimo. Con ciò voglio dire, che lo Stato è tenuto verso la Chiesa, com'è tenuto verso Dio stesso, di cui la Chiesa è l'organo esteriore. Se lo Stato ascolta la Chiesa, esso farà il suo bene, se non l'ascolta, ne avrà la pena in se stesso. Ma ciò non vuol dire, che la Chiesa debba usare dai mezzi violenti e materiali; in quella guisa stessa, che Iddio non usa di questi mezzi violenti per condurci al bene. In una parola, lo Stato dipenda dalla Chiesa così, come esso dipende dalle regole eterne della verità e dalla giustizia, di cui è custode e promulgatrice la Chiesa.

Se poi dal campo del domma si passa a quello della disciplina, è chiaro, che appartenendo questo campo alla vita este-

Io credo di avere in questa guisa spiegato chiaramente le belle relazioni, che debbono correre tra lo Stato e la Chiesa. Quando, collo svolgersi gerarchico del principio della vita, avverrà, che lo Stato riconosca, come un assioma, la necessità della Parola divina; quando avverrà, che tutti sieno persuasi, che quest'autorità divina è l'unica, che può salvare i popoli dalla barbarie e dal brutale dispotismo; allora tutti ascolteranno molto volentieri questa autorità, che essendo superiore a tutte le autorità umane, fornisce essa sola alle autorità umane la norma e la misura. Quando, di contro, si terrà come un assioma, che la Chiesa, in quanto è una autorità divina, nè può nè deve ingerirsi nelle faccende umane; allora dovrà avvenire, che la società umana, riconoscendo da un canto la parola della Chiesa, e dall'altro l'autorità dello Stato, dovrà ottenere la perfezione della sua vita, che consiste nella sintesi del divino e dell'umano. L'autorità divina, quando non si traducesse nei costumi umani, sarebbe per noi un'astrazione; l'autorità umana, quando non s'incardinasse nella giustizia

riore e relativa della Chiesa, dovrà essa stessa proporzionare e accomodare la disciplina alle svariate contingenze dell'umana convivenza. Non è il rigore della disciplina, che faccia più o meno grande la società cristiana; ma è l'efficacia reale del domma sul pubblico costume. In regola generale, quando al sentimento religioso si sostituisce l'intelletto religioso, la disciplina vuol essere ridotta a pochi confini e a poche pratiche esteriori. Altri potrà ben pensare diversamente; ma il fatto è questo, che nei tempi, in cui la vita e la ragione si svolge più rapida, l'idea deve prevalere al senso, e la sostanza vuol essere anteposta alla corteccia.

eterna, sarebbe un' utopia, e non avrebbe ragione di essere. Perciò vuolsi tenere per certo, che l'ideale della società umana consiste appunto nell'armonia beata della Chiesa e dello Stato; in quanto la Chiesa è il principio, e in quanto lo Stato è il mezzo di questa vita sociale. E in quella guisa che la Chiesa, come principio, agisce nella società umana, promulgando quei veri, che sono la salute degli individui umani; e in quella guisa, che essa, quasi madre amorosa, tende e gravita verso il fine della società umana; similmente lo Stato, in quanto è il mezzo della vita sociale, deve da un canto reagire verso l'azione della Chiesa, e cospirare esso stesso verso quel fine, che è proprio dell'umanità. In questa guisa si otterrà l'armonia della vita sociale.

Che se io volessi in modo parziale dichiarare, come i dommi della Chiesa giovino immensamente alla prosperità dello Stato, avrei per le mani un tema, e bello in sè e facilissimo a dimostrare. Ma io lascio, che il sagace lettore faccia da sè queste facili applicazioni, pago solo di notare, che il domma dell' Unità e Infinità di Dio, quello della divina Provvidenza, dell'immortalità dell'anima, della divina Incarnazione, della necessità assoluta della preghiera, del primato della ragione sul senso, dell'amore di Dio e del prossimo; che i dommi tutti, contenuti nei precetti del Decalogo, e altri infiniti, sono altrettante verità, che hanno un immenso valore sociale. Del che si vede, che la Chiesa, da questo lato, non che contrariare colla sua dominatica al bene dello Stato, deve per in-

diretto giovare assai ai reali suoi interessi, e al pieno svolgimento della sua vita scientifica, igienica, morale, politica, commerciale.

Che se si volesse parlare della Chiesa, in quanto è una semplice autorità disciplinare, noi abbiamo veduto, che la Chiesa, sotto questo rispetto, deve essa stessa studiare le vere e schiette condizioni dell'umana convivenza; e adattare quindi le forme particolari della disciplina secondo quei modi, che meglio si convengono al bene della società umana. E in ciò appunto si pare maravigliosamente la Divinità del domma cattolico; che esso, appunto perchè è divino, può prendere una infinità di forme esteriori; e accomodarsi così, e proporzionarsi ai bisogni indefiniti e alle svariate condizioni del vivere civile. Ma io credo, che quest'armonia beata della Chiesa e dello Stato dovrà essere, per molto tempo ancora, un pio desiderio; perciò che è legge della vita, che il fine delle cose non si ottenga, se prima esse non passano per il principio di sè, e poi per il mezzo di sè. Iddio solo, che non è soggetto alla cronologia, deve godere di una vita estemporanea ed eternamente pienissima. In quella vece, le cose finite, come quelle che sono nel tempo, debbono per necessità avere uno svolgimento graduato e gerarchico. Voglio dire, che è legge assoluta, che la pianta non porti il frutto, che è il paradiso dell'albero, se non nel tempo determinato dalla legge vitale (1).

(1) Io credo, che comincia ai nostri giorni lo svolgimento del secondo periodo della vita sociale. Ai nostri giorni, l'umana ra-

E qui pongo fine a questo mio lavoro, augurando, che presto avvenga l'epoca beata dell'armonia sintetica della teologia e della filosofia, della fede e della ragione, della Chiesa e dello Stato. E siccome la civiltà perfetta altro in fine non è, che la sintesi della ragione umana colla ragione eterna di Dio, ne viene, che ai nostri giorni, non si può meglio giovare alla causa del vero e cristiano progresso, che promovendo e colle opere e cogli scritti il connubio santissimo della fede e della filosofia. La filosofia esprime il più alto stadio della ragione umana; la teologia ci fa conoscere una parte della stessa ragione di Dio; e siccome la civiltà umana altro in fine non è, che la sintesi della ragione umana colla ragione divina, ne viene, che in tanto sarà prospera e fiorente la civiltà, in quanto la filosofia e la fede si aiuteranno a vicenda. Il che vuol dire, che la Chiesa, nel suo rispetto esteriore e scientifico, ha

gione, sentendo se stessa, e le sue forze, tende a svincolarsi dalla fede e dal sovrannaturale. Deve succedere, in questo periodo, ciò che è avvenuto nel primo periodo, per ciò che spettava allora all'idea sovrannaturale. E in quella guisa, che nel primo periodo prevalse talmente l'idea sovrannaturale, che quasi parve spenta e annullata l'idea naturale; similmente, in questo periodo di prevalente naturalismo, dovrà succedere, che lo Stato cerchi di annientare la Chiesa, o di soverchiarla talmente, che quasi sia nulla la sua azione. Ma in questo periodo, che io direi di soverchiante naturalismo, dovranno facilmente mostrarsi gli eccessi di questo sistema; e allora l'umanità dovrà riconoscere di leggieri, come il sovrannaturalismo puro, e il puro naturalismo sono due eccessi sofisticati, che si vogliono egualmente cessare; e come ad avere la vera vita della società umana si richiegga l'unione sintetica della fede e della ragione, della grazia e della natura, della Chiesa e dello Stato.

il bisogno grande d'impadronirsi di tutti i trovati scientifici, e di farli servire con sapiente temperamento alla causa della fede. In questo modo la Chiesa è realmente una istituzione immutabile e mutabile, divina e umana, stabile e progressiva, ideale e positiva. Solo in questo modo la Chiesa può accomodarsi a tutti i tempi, a tutti i luoghi, a tutte le condizioni sociali, divenendo, nello stesso punto, la causa e l'effetto della civiltà contemporanea. Quando il Clero, tenace all'eccesso del passato, non vuol riconoscere i tempi presenti in tutto ciò, che essi hanno di onesto e di legittimo, crea esso stesso la separazione tra la fede e la civiltà, e può, anche non volendolo, divenire pietra di scandalo e di divisione. Il Clero non deve astiare le verità moderne, solo perchè moderne, e la civiltà contemporanea, solo perchè contemporanea; perciò che, dove valesse questo modo di argomentare, noi dovremmo accettare tutti i pregiudizi del medio Evo, perchè legittimati dall'esempio di uomini dotti e santissimi. Il Clero, in una parola, non può ripudiare questo movimento e questo andare perpetuo, che si osserva nell'arte, nella stampa, nella scienza, nella politica, nell'economia, nel commercio, nella civiltà universale; non può ripudiare quell'ambiente, in che vive e si agita esso stesso; non può dissociarsi da quella contemporaneità, che è la vita essenziale di tutte le cose. Qualunque o per interesse, o per astio, o per amore di setta si separa dalla società, è dalla società meritamente ripudiato. Maestri noi delle cose del cielo, non isdegniamo d'imparare dai laici le

cose, che si attengono alla terra; perciò che sta scritto, che i figliuoli del secolo, nei maneggi temporali, sono molto più innanzi dei figliuoli della luce. Chi è, di fatti, che non vegga, che il pensiero divino, nel comunicarsi che ha fatto agli uomini, ha preso due forme, la naturale e la sovranaturale; e che colla prima ha creato l'ingegno e la filosofia, coll'altra ha creato la fede e la religione? E in quella guisa, che la religione ha il suo sacerdozio eterno nella gerarchia ecclesiastica; così la natura ebbe ed ha i suoi perpetui sacerdoti nei filosofi di tutti i tempi e di tutti i luoghi. Triste a colui, che volesse distruggere l'opera dell'uno e dell'altro sacerdozio: il suo conato sarebbe egualmente sacrilego; perciò che ambedue sono egualmente divini, eterni, indestruttibili, e dovranno di conserva compiere l'opera della redenzione del mondo. La teologia senza della filosofia è cosa morta, e non può partorire effetto che duri; la filosofia senza della teologia è un edificio senza fondamento, e deve crollare infallantemente. Create l'una e l'altra da Dio, potranno bene queste divine sorelle essere martoriate e derise, ma non potranno venir meno giammai. La filosofia, motrice prima dell'universo naturale, è fondata sopra la pietra stabile della ragione: la teologia, molla suprema dell'universo sovranaturale, è fondata sovra la pietra stabile della fede. E siccome l'umanità ha tanto bisogno della ragione, quanto ne ha della fede; così si può dire con verità, che le porte dell'inferno non prevarranno giammai nè contro la prima, nè contro la seconda: le quali perciò, come ebbero per lo

passato, avranno anche per l'avvenire e degli intrepidi adoratori, e dei martiri indomabili. Cessiamo adunque d'incolpare la filosofia e la religione di quei mali, che non commisero; e persuadiamoci, che in tanto fu possibile l'incredulismo da una parte, e la superstizione dall'altra, in quanto la filosofia volle dissociarsi dalla religione, e questa da quella.

Ma se è vero, che tanto la teologia, quanto la filosofia, ad esplicare ed effondere a vantaggio dell'umanità i loro infiniti tesori, hanno un bisogno assoluto dell'ingegno, chi può credere che, mentre le scienze naturali progrediscono in modo maraviglioso, la teologia debba rimanere paga di un formalismo vuoto e astratto, che non risponde più ai bisogni della scienza moderna? Chi può credere che, mentre la fisica, l'astronomia, la geologia, la chimica, l'economia sociale, e tutte, insomma, le scienze naturali e politiche, dilatano coi portentosi loro trovati e cielo e terra, i teologi, che pure hanno per le mani la nobilissima delle scienze, debbano rimanersi paghi del *credo*, e non cercare più innanzi? E con qual diritto il Clero, in quanto è una società di uomini studiosi, potrà persuadersi di essere il moderatore dell'universo, quando nel campo del pensiero e dell'intelligenza non occupi quel posto, che corrisponde all'altezza del suo grado? O non è forse il pensiero la prima e sovrana potenza del mondo? O forse che, a svellere dalla radice l'errore e la sofistica, starà bene di spegnere la luce stessa dell'intelletto, e di chiudere la vena benefica del pensiero? Certo che l'errore vuol essere inesora-

bilmente combattuto; ma lo dev'essere colle armi legittime della polemica e della discussione; per ciò che, se a cessare l'errore, si annulla anche il pensiero che è la vita della scienza, con qual diritto potremo dire, di essere noi i maestri degli uomini e i dottori delle genti? E io credo, che l'umile stato, in che si trova il Clero contemporaneo, e la mediocrità dei nostri studi, vuol essere, in gran parte, attribuita a quella intolleranza illegittima, per cui molti del Clero non vogliono patire la menoma novità scientifica, e gridano e minacciano, quando altri non ripete ciò, che sta scritto nel libro della scuola. Ma io dico, che a questa stregua il Cristianesimo non avrebbe avuto un Dionigi, un Clemente Alessandrino, un Agostino, un Girolamo, un Bernardo, un Tommaso, un Dante, un Vico, un Galileo, un Gioberti, un Rosmini; per ciò che l'ingegno, quando è grande, in tanto si estrinseca e si manifesta, in quanto crea e inventa.

Nè vuolsi credere, che la scienza, anche teologica, consista nel tramandare di secolo in secolo le dottrine passate, senza sviscerarle, dedurle e vederne tutte le molteplici relazioni. La scienza sta nella vita e nel moto, e una dottrina qualunque, allora è prossima alla morte, quando cessa di creare e inventare. E tale è lo stato in che da parecchi secoli si trova la scienza teologica; e ciò, perchè i teologi vivono nella beata persuasione, che il Cristianesimo, a vivere e dominare nel mondo, non ha bisogno, che di mantenere intatto il domma, e salvare la gerarchia. Errore fatale, che se non il domma, annulla certamente la deduzione pro-

gressiva del domma. Il Cristianesimo, se pure vuol essere cosa viva e contemporanea, deve invadere il campo della scienza, deve legittimare colla luce dell'idea ogni progresso vero e reale, deve sanzionate ogni legittimo acquisto dell'ingegno, deve dedurre ed esplicare i tesori infiniti, che si racchiudono nel grembo dei divini misteri. La ragione sta in ciò, che il Cristianesimo, appunto perchè divino, è infinitamente esplicabile; e in tanto esso è di tutti i tempi, in quanto è capace di una deduzione indefinita, splendida sempre di novità e di peregrine bellezze. Il domma, in quanto è la manifestazione infinitesimale dell'eterna Idea, è quasi un Sole, che in sè è uno e semplicissimo; ma risguardato ne' suoi raggi è molteplice, e prende una varietà maravigliosa di attinenze speciali, secondo che sono varie le scienze e le cose, in che si riverbera e si riflette. E che cosa, di fatto, è la dottrina dei divini attributi, per chi vede ben dentro a tale questione, se non lo sperperamento della divinità, una e semplicissima, in tanti raggi infiniti, che cercano di ridirla e di esprimerla al di fuori? Si leggano le auree scritture di Dionigi, di Clemente, di Agostino, e si giudichi, quante novità scientifiche non furono dedotte da questi divini ingegni nel campo della scienza contemporanea. Del che deriva, che la teologia, che da molto tempo regna nelle nostre scuole, non ha più vera ragione di scienza; di guisa che o deve rassegnarsi a non avere influenza di sorta nel mondo scientifico, o deve assumere nuovi riguardi, e accomodarsi così a tutte le condizioni scientifiche della moderna enciclopedia.

Ma come potranno ciò fare i teologi, quando, nella cerchia dell'opinabile, loro non si consente la libertà del pensiero e della parola? O forse che, senza il pensiero, è possibile una deduzione scientifica, che abbia del grande e del consistente? O forse che l'ingegno, raggio divino e spesse volte estragerarchico, può essere, nelle sue speculazioni, moderato da chi non ne sente le sublimi ispirazioni? Con ciò non voglio mica rompere l'organismo gerarchico, che è essenziale in ogni umana comunanza; ma voglio dire, che l'autorità gerarchica non deve trasmodare, e per sua colpa annientare forse l'ingegno, che è la vita della società e della Chiesa. Ciascuna cosa sia ciò che dev'essere, e mantenendo essa la propria vita, non invada e non occupi il domicilio di un'altra vita. Voglio dire, che l'autorità gerarchica è bene un vero essenziale; ma è anche un vero l'autorità morale dell'ingegno. Il perchè questi due veri vogliono contemperarsi e armonizzare insieme, dando luogo a quel progresso graduato, che ha insieme del gerarchico e dell'estragerarchico. Se la gerarchia, a mantenere se stessa, soffoca l'ingegno e la mentalità, oltre che diviene tirannica, e occupa ciò che non è suo, cagiona nello stesso punto la morte scientifica del domma, e lo rende frustraneo per molte intelligenze. Se, invece, l'ingegno si rubella contro la gerarchia, diviene tumultuario e anarchico, e partorisce, per ciò stesso, lo scisma e la divisione. La storia di molte eresie, specialmente nei tempi moderni, è una prova eloquente di quanto asserisco; e questa storia stessa ci apprende,

che nei primi secoli cristiani l'ingegno sovrane-
giava la gerarchia per modo, che esso era tenuto
nel massimo onore, e padroneggiava la Chiesa.
Nei secoli seguenti, al contrario, è prevalsa tal-
mente la gerarchia, che la mentalità e l'ingegno
furono pressocchè oppressi; ed ai nostri giorni
stessi, la veneranda memoria del Rosmini è un
esempio vivo della prevalenza fatale, che la ge-
rarchia esercita ancora sovra l'ingegno.

E qui voglio avvertire, che vi hanno due modi
di concepire il Cattolicismo; il quale può consi-
derarsi nel suo elemento scientifico, esteriore, de-
duttivo; e questa considerazione appartiene meglio
all'ingegno, che alla gerarchia, in quanto è ge-
rarchia. Imporciocchè spetta all'ingegno lo svol-
gero e l'esplicare la poligonia infinita del domma
cattolico, il vedere tutte le attinenze temporarie,
o meglio contemporanee del Cristianesimo. O esso
si considera nel suo elemento interiore, positivo,
dommatico; e questa considerazione è più propria
della gerarchia, che dell'ingegno. Imperciocchè
appartiene alla gerarchia il dichiarare e mantenere
le forme universali del domma; il rogarlo, con
una parola infallibile, noi tempi e nei luoghi op-
portuni; il determinarne anche i riti e le ceri-
monie meglio convenienti. Del che si vedo, che
il Cattolicismo scientifico e ideale esprime e con-
nota il moto; il Cattolicismo oggettivo e domma-
tico esprime il centro di quiete; e che dal con-
temperamento di questi duo estremi scaturisco
appunto quel vero e legittimo progresso, che ha
insieme del passato e del presente. del mutabile

e dell'immutabile, dell'antico e del nuovo; nel che, volere o non volere, sta la vita di tutte le cose. Intanto non è dubbio, che il Cristianesimo, sotto il rispetto scientifico, fu studiato da Dionigi, da Clemente, da Agostino, da Girolamo, da Bernardo, da Tommaso, da Boezio, da Dante, da Galileo, da Manzoni, da Gioberti, da Rosmini e da tutti i grandi pensatori cristiani. Sotto l'altro rispetto, il Cristianesimo fu moderato e retto dalla parola teandrica dei Concili, dalle encicliche dei romani Pontefici e dal ministero perpetuo dei Vescovi. Nè la cosa può essere altrimenti; perciò che se è vero, che il Cristianesimo, oltre ad essere una dommatica ed una religione, è anche una scienza e una idealità, ne viene che esso deve, in modo imparziale, governarsi dall'ingegno e dalla gerarchia. E siccome la gerarchia, nella Chiesa cattolica, non è mai mancata; così vuolsi conchiudere che lo scadimento del Cattolicesimo scientifico vuol essere attribuito alla mancanza dell'ingegno, che è l'anima e il moto della scienza. Nè ciò deve troppo maravigliare; perciò che altro è l'idea, altro la evoluzione dell'idea. La gerarchia è bene essa la custode e la promulgatrice infallibile dell'idea cristiana; e da questo lato la gerarchia non può venir meno al suo mandato divino; ma la gerarchia, dove si consideri sotto il rispetto puramente scientifico, può non rispondere in modo adeguato all'altrezza dell'idea cattolica. Il che interviene, quantunque volta la gerarchia non riunisce in sè la mentalità e l'ingegno.

In questo caso, vi ha bene il Cattolicesimo dommatico, positivo, interiore; cessa ma in molta parte il Cattolicesimo scientifico, progressivo, contemporaneo (1). Se la cosa non fosse in questi termini, bisognerebbe credere, che la scienza è inutile alla Chiesa, e che la ragione è un fuor d'opera nel campo della teologia. Con questa stregua si può facilmente spiegare la differenza maravigliosa, che è tra il Cattolicesimo dei primi secoli, e il cattolicesimo dei tempi di mezzo. Del che si vede, che l'evoluzione scientifica del cattolicesimo, in tanto è maggiore, in quanto esso è più strettamente collegato coll'ingegno; al quale solo è dato di studiare le relazioni multiformi, che il dogma mantiene verso la società e la scienza umana; di predicare con cristiana e rispettosa libertà quelle savie riforme, che vogliono essere fatte nel giro della disciplina, e di promuovere colla luce della discussione quei progressi legittimi, che sono voluti dalla ragione dei tempi. Voglio dire, che in quella guisa, che un consorzio qualunque civile, in tanto può prosperare e farsi grande, in quanto l'ingegno crea in esso l'opinione dei pro-

(1) Dico progressivo e contemporaneo; perchè è chiaro, che il Cattolicesimo moderno, sebbene sia sostanzialmente identico a quello dei tempi di mezzo, è tuttavia molto diverso nelle sue attinenze scientifiche ed esteriori. La dommatica cattolica, appunto perchè è divina, deve potere svolgersi ed esplicarsi in modo indefinito, e secondo la varietà indefinita dei tempi. Se ciò non fosse, il Cattolicesimo non sarebbe eterno e divino. Del che si scorge, che le riforme disciplinari e le evoluzioni scientifiche sono una necessità assoluta dello stesso Cristianesimo; ossia sono una necessità assoluta della vita.

gressi sociali, e pone sott'occhio le forze novelle, che si sono esplicate nel corpo nella società; similmente la Chiesa, risguardata come podestà esteriore e disciplinare, in tanto potrà rendersi reverenda nel cospetto del mondo, in quanto l'ingegno cattolico avrà creato l'opinione di quei veri e legittimi progressi, che sono voluti dai tempi, e che la gerarchia, appunto perchè tale, deve operare lentamente e con molta cautela. La storia ecclesiastica offre molti esempi della verità, a cui voglio accennare; ed è follia, anzi sacrilegio il credere, che il Cattolicismo, non altrimenti che la religione di Confucio, debba rimanere, nella sua vita esteriore e accessoria, identico sempre a se stesso, e inalterabile. Il Cattolicismo, invece, appunto è divino, perchè esso solo, fra tutte le religioni, sa congiungere e unire insieme due proprietà che a prima fronte paiono incompatibili; voglio dire la distruzione insieme e la conservazione di tutto il passato. Quando il Cattolicismo non potesse distruggere un passato, che fosse morto del tutto, esso diventerebbe barbaro, e quindi non potrebbe proporzionarsi ai bisogni presenti. Quando invece il Cattolicismo non potesse conservare tutto il passato, che consiste nella sostanzialità dommatica, la civiltà moderna, non altrimenti che tutte le civiltà antiche, dovrebbe corrompersi e andare in ruina. Del che è chiaro, che il Cattolicismo, il quale in grazia del dogma ci dà la immutabilità e la conservazione, e in grazia della disciplina ci dà la mutabilità e la distruzione, è appunto quella Religione divina, che conviene a tutti i tempi, a

tutti i luoghi, a tutte le più svariate condizioni dell'umana convivenza. E siccome la storia del Cristianesimo ci mostra in modo eloquente, che la disciplina è sempre in ragione inversa della prevalenza della dommatica; e che, quanto più la società umana s'informa nella sostanza religiosa, tanto meno ha bisogno degli esterni rigori della disciplina; così io faccio voti, che ai nostri giorni, nei quali senza dubbio la ragione predomina al sentimento, il Cattolicismo si mostri più presto nella sostanza, che non nella corteccia; e che quindi, in questi tempi di attività e di vita, lasciate da parte tutte quelle forme disciplinari, che omai sono morte del tutto, il Cristianesimo fatto vivo e contemporaneo, assuma le nobili e care sembianze della multiforme e operosa carità cristiana.

FINE.

•

14 OCT 1888

I N D I C E

PREFAZIONE	Pag. 1
PARTE PRIMA. — <i>Il Problema scientifico</i>	» 5
CAPITOLO PRIMO. — <i>Indole speciale della filosofia: necessità di risolvere il problema critico: in che modo vuol essere posto questo problema: fondamenti della sua risoluzione</i>	» 8
CAPITOLO SECONDO. — <i>Caduta dell'umanità: in che consiste questa caduta: spiegazione scientifica della medesima: necessità di una redenzione vitale e scientifica dell'umanità</i>	» 84
CAPITOLO TERZO. — <i>Lo spirito umano, nel lume sintetico dell'umana ragione, possiede l'ideale negativo dell'ordine stesso sovranaturale. Si pone in maggiore evidenza la verità del lume sintetico, che è esso solo il Primo filosofo. Corollari importanti, che derivano dalla nostra dottrina. Si stabilisce la necessità scientifica dell'idea cristiana</i>	» 144
PARTE SECONDA. — <i>La Vita Teocosmica</i>	» 199
CAPITOLO PRIMO. — <i>La vita è il principio universale: si spiega la ragione intima di questo principio, che è il principio stesso di contraddizione: si notano i suoi componenti: si stabilisce la virtù positiva, la virtù negativa e la virtù negativo-positiva di questo principio: si accenna al suo valore enciclopedico e universale</i>	» 202
CAPITOLO SECONDO. — <i>Si applica il principio di contraddizione alla vita interiore e positiva dell'Essere: si accennano i componenti vitali dell'Essere: si discorre della trinità e unità dell'Essere: si parla della bellezza e musica infinita, che è nella vita positiva dell'Essere</i>	» 200
CAPITOLO TERZO. — <i>Si applica il principio vitale alla vita esteriore o negativa dell'Essere: si discorre dell'unità metafisica di Dio: si trova l'origine del mondo possibile od ideale: si parla dei divini attributi e delle relazioni esteriori, che Dio ha verso le cose: si accenna, come il mondo possibile od ideale è l'ombra infinita del mondo divino: dottrina di V. Gioberti e di A. Rosmini intorno ai possibili: si stabilisce l'origine del male e della sofistica</i>	» 284

- CAPITOLO QUARTO. — *Si applica il principio di contraddizione alla vita creata e accessoria dell' Essere: si spiega il concetto di libera creazione: si notano i componenti vitali del Cosmo creato: si accenna alla vita interiore ed esteriore del Cosmo e dell' astronomia creata: si spiega l'origine della vita anti-estetica del Cosmo creato, e la natura del male morale* Pag. 373
- CAPITOLO QUINTO. — *Si analizza più diligentemente il principio vitale: si stabilisce la vita ignota, la vita interiore, la vita esteriore, la vita accessoria dell' Essere* » 423
- CAPITOLO SESTO. — *Si descrive la vita umana e si spiega l'origine e il modo delle umane cognizioni: si accennano le varie forme, onde l'oggetto si riferisce verso lo spirito umano: si distinguono i vari stadi delle umane cognizioni: si compendia il valore enciclopedico del principio vitale.* » 495
- CAPITOLO SETTIMO. — *Si applica il principio vitale alla società umana: si stabilisce il concetto di Chiesa, e si notano i vari sensi, in che essa si prende: si accenna all'immutabilità del dogma e alla mutabilità della disciplina: si studiano le relazioni della Chiesa verso lo Stato: si stabilisce, in che risegga l'armonia finale della Chiesa e dello Stato: conclusione dell'opera* » 561



05636812

OPERE DELLO STESSO AUTORE

SUGLI STUDI RELIGIOSI
PENSIERI

Vercelli, Tip. De-Gaudenzi 1850 — L. 2, 50.

LA ENCICLOPEDIA SCIENTIFICA

PER TOMMASO MORA E FRANCESCO LAVARINO

Due volumi in-8^o grande. — Torino, Stamperia dell'Unione
Tipografica-Editrice, 1866 — L. 10

LA VITA DELLA SCIENZA UMANA

Un volume in-8^o grande. — Vercelli, Tip. e Lit. De-Gaudenzi, 1867 — L. 5

PENSIERI INTORNO ALLA RELIGIONE

Un opuscolo in 16 — Vercelli, Tip. e Lit. Guidetti, Perrotti, già De-Gaudenzi, 1869 — L. 1, 25.

OPUSCOLI VARI.



